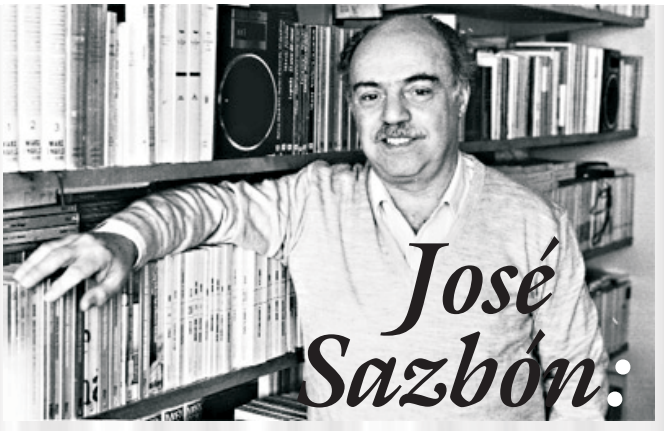
DEYCRIT Sur Repositorio

Esta edición fue compartida por Zulay Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista.
Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

Otra experiencia de aprender a pensar



José Sazbón:

De aquel profesor que llegaba muy a tiempo a sus clases, lo recuerdo desde varias perspectivas físicas e intelectuales. No se podría decir de nadie más sino de él, las diversas formas en las que se conjugaba su mirada lúcida, fulminante, de pequeños ojos oscuros, con la destreza de una memoria cultivada para los conceptos y los juicios reflexivos.

Siempre tuve la sospecha de que parte de su misterio como maestro de la dialéctica más depurada, se debía a esa extraña conjunción de ironía plebeya y de hedonista sensualidad, para verbalizar las palabras como quien se sabe artífice de cualquiera de sus sentidos, a quien nada le hacía falta para decir de un modo simple o de otro más complejo, esa apuesta permanente a pensar las ideas a ras de las pisadas diarias con las que hacemos de la vida un destino de otros posibles destinos.

Y así, el "Profesor", nos sorprendía en cada clase que escuchábamos con el deleite de saborear su experiencia investigativa, con una suspicaz inteligencia a la que acudía en socorro de sus temerarias ideas filosóficas, que más de una vez, expuestas en su magistral oratoria, deshacían las interpretaciones más adosadas a las teorías monológicas de las ciencias sociales.

Si, así, era su presencia física e intelectual: muchos mundos imaginarios a partir de uno, el de su amada Argentina y el de su libertad para hacerse un latinoamericano continental.

En sus manos, principal gesto visual que contrastaba con su pequeña humanidad de volúmenes redondos y de un caminar recortado por diminutos giros para no distraer la atención del espectador o interlocutor, se reflejaban la calidez de una piel acostumbrada a la sensualidad de los cuerpos. En especial, esa sensualidad con la que el Maestro nos hablaba de las traducciones francesas de Hegel o Marx, Nietzsche o Feuerbach, y tantos otros de la clásica filosofía moderna con la exquisitez de una hermenéutica del sentido que nadie –repetimos– como él para practicarla en su propio oficio de traductor al castellano. Unas manos igual de pequeñas como su cuerpo pero que se incorporaban con cada palabra y sentido de su voz, hacia ese espacio de comunicación con el otro en el que cualquiera podía descubrir las trazas o señales dibujadas a través de ése orden vago de mover el dedo índice entre las idas y venidas de sus ideas. Un detalle que muchas veces lo acompañaba con aquella afinada y delgada, negra y luminosa "boquilla" para fumar su cigarro más habitual.

Al Maestro lo sentíamos como un personaje a descifrar en todo momento. Pasaba poco a la pizarra para anotar con su caligrafía irregular todo aquello que deseaba retener

del discurso aunque no siempre nos escribía; más bien, hoy me da la impresión, al evocar aquellos años de mis primeras experiencias investigativas, que buscaba un pretexto para hacernos escribir algo de eso que era su entusiasmo por la palabra.

Ahora recuerdo esa imagen de él frente a la pizarra, de lado a sus libros sobre el escritorio, moviendo sus "apuntes" de papel y de tinta, esa escena entre el calígrafo y el orador, y nosotros, todos sentados en forma de semicírculo, apuntando frases entonadas y flotando por los aires, con la conciencia de atrapar sólo por la mirada y la escucha, aquel momento irrepetible y esperado de cada clase.

Nunca dejó de sorprender por su cultivada erudición muy de la "mano" de su sencillez, cuyo reflejo más inmediato se podía apreciar en esa vestimenta del día a día: pantalones pálidos y anchos, zapatos oscuros y gruesos, camisa unicolor de mangas arremolinadas hasta los codos, nada espectacular y tan común y corriente como puede ser para un personaje que portaba en su equipaje la cultura de las lenguas y las tradiciones de las costumbres.

A eso nos educaba el Maestro, a una forma muy singular de hacernos filósofos de la vida con la austeridad del peregrino que sin otra cosa más que su daga de plata y su cantimplora de vino, calzaba el hábito y las sandalias del predicador.

Y de esa experiencia de su mundo de vida nos abrigaba a todos, y en esa custodia de su ofrenda por el saber, su interés por la pregunta y el diálogo era la mejor fortaleza de su pedagogía. Primera vez, de muy pocas veces, sentía que la palabra de un Maestro, en su eco y resonancia, se creaba de la imaginación y de la crítica. En su lenguaje ello era lo más distintivo: ese hacer de la palabra desde y con las palabras, siempre asumidas en el riesgo de las incertidumbres inevitables que condicionan los accesos a la verdad en su realidad.

Enfrentar esos desafíos era para el Maestro su permanente praxis, utopía y amor. Un desafío público y a la vista de todos, por lo que sospecho que en más de una oportunidad tuvo que valerse de las estrategias de la razón para salir airoso de un medio académico que desde varios flancos aupaba el descrédito acerca de su forma de actuar. Nada fácil para una inteligencia festiva y póstuma que siempre discernía más allá de la trampa de la inmediatez y lo efímero, que delataba esa condición de la fatalidad humana que no es capaz de creer porque ha perdido la fe de sí.

Me interesa destacar que después de mi estancia doctoral en París, regresé a mi universidad y entre otros ideales a cumplir, me concentré en el proyecto editorial de una revista de Filosofía, que nace en 1996 y cuyo nombre es "Utopía y Praxis Latinoamericana". De alguna manera, y por esta razón deseo contar este episodio, la influencia editorial del Maestro profundiza más esta huella de escribir y hacernos escuchar a través de la grafía de la palabra.

Mi admiración por las cuidadas publicaciones de José Sazbón en la editorial "Nueva Visión", sus traducciones, siempre fueron un estímulo muy a conciencia de la necesidad de conjugar ambos planos de la investigación y la vida intelectual.

Fue así que este proyecto dio su inicio, y recuerdo perfectamente que para el año 2000 recibimos del Prof. Sazbón un artículo sobre "La modernidad electiva de Mariátegui", que se publicó en el nº 12 (Marzo) de 2001. Mi emoción fue total pues esa deferencia marcaba un reencuentro con el Maestro en el tiempo y la distancia, y me dio la oportunidad de hacer, en la Presentación de ese volumen, el testimonio de hablar del Maestro tal y cual él nos enseñó a usar las palabras y pronunciar la voz.

Hoy en retrospectiva su presencia es más clara en su figura física y en su dimensión intelectual: mi profundo recuerdo de un ser humano que se hacía así mismo a través de los otros y que todo lo impregnaba con su mirada y sus manos, para escribir desde su sensibilidad de artista nietzscheano la obra de su reobrar humano en cualquiera de sus sentidos existenciales.

A.B. Márquez-Fernández

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

La absorción que sufre el sujeto económico, es decir, el trabajador en general, en los procesos de acumulación, distribución y consumo, que se perfilan en las tesis del neoliberalismo, excede, en la sociedad de corte neuroliberal, el dominio específico de la compra de fuerza laboral del trabajador que sirve de reproducción al capital. Para los investigadores argentinos, ***Hugo E. BIAGINI y Diego A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX****, es una absorción mucho más profunda y compleja la que aliena al sujeto, en su condición de otra mercancía más del sistema, por el flanco de su conciencia despolitizada y una sensibilidad deseante en la construcción de un yo mismo, único, aislado, narcisista. El dominio del capital no solo absorbe la fuerza física del sujeto-obrero, sino de su existencia intelectual y emocional. Precisamente, les interesa estudiar****,*** *en su artículo* ***"¿Neoliberalismo o neuroliberalismo? Emergencia de la ética gladiatoria****", esa experiencia volitiva y psíquica por medio de la que el neuroliberalismo se transforma en un proceso de colonización preconsciente que condiciona más aún al sujeto a reconocerse en un tipo de relaciones humanas tan despersonalizadas y mediadas por la publicidad, que lo transforma en sujeto agente del propio sistema de dominación al que debería adversar. Es más, se siente identificado, aceptado y valorado por un sistema de poder del que se declara libremente aliado y adepto a las leyes que lo norman. Este será el sentido práctico con el que el sujeto compromete la autonomía de su libertad para actuar y responder: se hace adepto del valor subliminal con el que la sociedad neuroliberal se proyecta como deseable y accesible para juzgar y disciplinar la conducta de obediencia que requiere la vida cotidiana individual en tanto que un proyecto de éxito y de fracaso personal. Es decir, se confirma su desintegración social al carecer de patrones de conductas fiables para socializar la vida desde principios colectivos o comunitarios.*

Las razones políticas que defiende el neoliberalismo para justificar su concepción de sujeto a partir de su individualidad reprimida, es el principal pretexto ideológico para aprovecharse del uso de su libertad. Los ideales de la libre competencia, los derechos humanos, la participación ciudadana, no garantizan en modo alguno que la inserción de este tipo sujeto en el espacio público efectivamente pueda incidir o revertir el statu quo que le sirven al neuroliberalismo para mantener la dominación. Una contradicción que no parece resolverse de acuerdos a los fines que se pregonan y sustentan en la justicia social que debería fungir de balanza a favor de los más necesitados y marginados.

La crítica a la presencia del Estado capitalista en América Latina, tiene varios vértices políticos y epistémicos. Quizás el más importante, en un primer aspecto, es el que se refiere a los poderes instituidos que forman parte de la sociedad política y civil; pero, en un segundo aspecto, otro que se conjuga con el anterior, se refiere al status epistémico con el que el desarrollo democrático de la política, versa sobre el tipo de racionalidad que sirve de dirección a toda la gestión de políticas públicas con la que se analiza, debate e interpreta la realidad de la ciudadanía en general. Es el tipo de racionalidad instrumental la que va a definir las prácticas de legitimidad y legalidad del sistema político capitalista, que emergen de forma causal de los patrones de una producción económica basada en los intercambios de valor propios de la plusvalía. Las investigadoras venezolanas, ***Jennifer FUENMAYOR y Haydée OCHOA HENRÍQUEZ****, nos presentan una propuesta de interpretar desde otra práctica epistémica, es decir, un desarrollo postcapitalista de la política y la sociedad que tenga como valor existencial la vida humana de los sujetos. En su artículo, "****Aportes de la filosofía política latinoamericana a la comprensión de la gestión pública en tiempos de transformación",*** *se plantean la posibilidad de que ese cambio de racionalidad sea efectivo: superar la racionalidad monológica del capitalismo que nos deshumaniza, por otra cuya alternativas liberadoras puedan cancelar la prepotencia de la economía de mercado. Se trata de postular una racionalidad reproductora de la vida y la naturaleza no más vista como medio-fin, mediante una racionalidad cosmopolita que reconozca la diversidad cultural de saberes y haceres. El proyecto emancipador para América Latina se comprende desde esta perspectiva que sitúa las prácticas del poder político en una trama de discusión racional que no es exclusivamente ésa que controla el Estado en su gestión pública de forma hegemónica. Por el contrario se trata de develar un espacio público donde la integración social obedece a un encuentro discursivo capaz de cuestionar y debatir desde otras significaciones las prácticas democráticas que hacen posible la convivencia. La gestión pública del Estado debería estar dirigida por la voluntad popular de los derechos ciudadanos que forman parte del poder público en su representación institucional. El Estado es un mediador que debe*

garantizar normativamente el uso de estos derechos de ciudadanía popular, pues es a través de ella que efectivamente los poderes se pueden democratizar desde interpretaciones más plurales de la conflictividad social y sus posibles soluciones. Lo que va a implicar indiscutiblemente la emergencia de una filosofía política latinoamericana en perspectiva intercultural, dialógica y transdisciplinar.

La percepción cognitiva de la realidad no puede fundarse desde un solo punto de vista ni por parte de sujeto, menos aún desde el objeto. La dialéctica se basa en el recurrente movimiento de la negación, como instancia deconstructora del principio de identidad del objeto considerado un factum irrebasable. El sentido crítico de la praxis de la conciencia que por parte del sujeto indaga la diversidad, diferencia y alteridad de la realidad no debe agotar la realidad en un sistema cerrado de teorías o métodos, sino crear innumerables procesos o experiencias cognitivas que recreen la totalidad a través de la discontinuidad. De tal manera que a juicio de los investigadores españoles, ***Antonio SIANES y Jesús ABELLÁN****, apelar a este tipo de conciencia crítica es recuperar para la praxis las características, entre otras, de resistencia, des-conocimiento, asistematicidad: el genuino sentido heterodoxo del pensamiento racional que elude el rango de pensamiento positivo o único en su definición tecno-científica. En el artículo que nos presentan, "****Pensando desde la diferencia: fundamentos para la construcción de una teoría crítica emancipadora en el ámbito del desarrollo****", se exponen los riesgos teóricos y epistémicos que le toca a sociedades periféricas en el capitalismo, en especial, a las latinoamericanas, que dificultan generar un pensamiento posabismal capaz de fracturar el concepto disciplinar del conocimiento, por un espacio de interacciones donde fluctúa sin orden o predicción lógica lo alternativo y emergente, subjetivo y aleatorio. La comprensión de la realidad como un desarrollo único y lineal de los procesos de transformación entre sujetos y objetos, su historia o cultura es inadmisible, puesto que en la contingencia del mundo todo es devenir y crisis. Por consiguiente, el modelo lineal de desarrollo capitalista como modo de producción universal, es cada vez más inviable. Se dejan de reconocer los espacios de diversidad económica donde otros procesos o modelos de producción pudieran instalarse más en sincronía con los movimientos sostenibles de consumo hasta deshacer las actuales condiciones de dominio en las relaciones hombre y naturaleza. Otra forma de pensar se requiere, y el discurso epistémico de la disidencia científica es crear otra experiencia racional del mundo más en consonancia con las condiciones de vida de todos, es decir, rechazar ese thelos del desarrollo entendido como final de la Historia. Se trata, entonces, de convivir a través de un "buen vivir" (Sumak Kawsay).*

Se entiende genéricamente que la ciencia es creación de conocimientos. Y, por consiguiente, que la técnica que resulta de la aplicación de los conocimientos es el medio instrumental a través del que re-producimos los objetos del conocimiento. En este plano de análisis ya se adelanta la discusión acerca del modelo de racionalidad que se pretende instituir para darle orden legal a los sistemas teóricos de las ciencias. Una racionalidad totalizadora que es capaz de insertarse en todos los espacios organizacionales de la sociedad, especialmente en las relaciones políticas de gestión pública que anima el Estado a través de los desarrollos de la producción económica. Bien puede entenderse esta co-existencia como una ingerencia de la racionalidad científica positiva en el desempeño de las directrices políticas que van a condicionar las relaciones de producción económica. Al final se obtiene en la sociedad capitalista neoliberal una homogeneización de la sociedad a través de la razón productiva de la economía que es capaz de re-producir el mercado de intercambios a través de la figura de un consumidor que se adosa incondicionalmente a sus leyes. La investigadora venezolana, ***Marianela ACUÑA ORTIGOZA****, en su artículo,* ***"Crítica a la racionalidad reproductiva de la modernidad. Lectura de la crisis capitalista del siglo XXI"****, ahonda sobre las causas que hacen posible esta perversa relación de la economía como una ciencia al servicio de la racionalidad de la producción del capital, en vez de resguardar y asegurar la existencia de la vida humana. A su juicio, siguiendo a autores como Hinkelammert y Boaventura de Sousa Santos, hoy es más que pertinente la crítica a ese desarrollo técnico de la razón. El sentido reproductivo de la economía debe garantizar la reproducción material de la vida humana en todos los sentidos. La satisfacción de necesidades a través de los bienes producidos por la economía, no deben estar sujetos por principios de ganancias o pérdidas, rentabilidad e intereses; sino, por el bien en común de quienes forman parte de una sociedad sin distinciones de clases. El punto neural de la crisis del capitalismo y de este tipo de racionalidad, se encuentra visible a través de los procesos de globalización financiera, que hacen insostenible este tipo de reproducción económica.*

Se observa con suficiente claridad que la superación del capitalismo neoliberal, en el transcurso de sus complejas representaciones sociales e intersticios de poderes institucionales, no es un camino fácil de transitar. Las cuestiones teóricas implican, tal como han señalado los/as autores/as reseñados/as en párrafos anteriores,

una tensión reflexiva y crítica muy aguda, para poder interpretar ese sentido de la realidad que haga posible la praxis revolucionaria del pensamiento alternativo. Al arribar a esta orilla de playa, ahora se trata de avanzar en tierra firme con los pasos de quienes se definen como pueblos originarios y sujetos de su historia. Es decir, en este punto es que su presencia en los juegos del poder político se revela en manos de sujetos que portan otras culturas y referentes ciudadanos que buscan convivir de otro modo en los epicentros del poder constituido en el Estado. La interpretación que nos hace el investigador ecuatoriano, ***Francisco HIDALGO FLOR*** *de las prácticas contrahegemónicas que fomentan los colectivos populares, en especial los movimientos indígenas, en su artículo,* ***"Posneoliberalismo y proceso político en el Ecuador"****, es de un valor testimonial incuestionable para avanzar en ese proceso liberador. Se pudiera hablar con propiedad que entre los pensadores latinoamericanos la recepción de las tesis gramscianas sobre la hegemonía, sirven de algo más que posturas teóricas acerca de la evolución del Estado capitalista. Se abreva en las ideas de Gramsci con el propósito de interpretar desde contextos de la realidad latinoamericana que imponen la recreación del universo discursivo y estrategias colectivas de luchas que deben responder a las circunstancias particulares de los propios actores, a fin de no perder el sentido de originalidad de sus luchas. Eso justifica plenamente esta investigación "in situ" de un sujeto de la praxis social como lo este investigador. El recorrido está bien determinado: enfrentamiento popular de movimientos indígenas a causa de la implementación de gestiones pública donde la gobernanza social reproduce los intereses del modelo neoliberal y colonial en Ecuador. La agregación de este movimiento a las líneas de participación electoral que les permite un triunfo, pero no es suficiente para conciliar los intereses de fondo de una clase en ascenso que puede poner en crisis a la hegemonía. La dificultad de organizar alianza estratégicas perdurables en el tiempo a fin de consolidar la permanencia del movimiento dentro de una legalidad reformista del Estado ante demandas sociales más igualitarias. Todos estos complejos acontecimientos en pleno desarrollo presentan como alternativa emancipatoria, posibles vías de acceso a un Estado postcolonial, plurinacional e intercultural, cuya fuente de legitimidad reside en los movimientos populares e indigenistas de América Latina. En el Ecuador el proyecto político de Alianza País, es réplica de alguna manera de países vecinos como Bolivia y Venezuela, principalmente, pues se encuentra en el marco de estas insurgencias populares que pueden marcar otra agenda de gestión de la política de la mano de los subordinados y excluidos.*

La investigación sobre los diferentes desplazamiento orgánicos de la hegemonía de la sociedad capitalista, al interior de las gestiones de gobierno y crítica, desacato e insurgencia ciudadana, cobra un destacado desafío a la hora de producir teorías contra hegemónicas que analizan la ruptura epistémica de la racionalidad instrumental desde una hermenéutica que devela los máscara e hilos del poder instituido en el Estado neoliberal. Nos aproximamos a un debate que podemos evaluar como decisivo a corto plazo en las sustantivas transformaciones del poder hegemónico de la economía política del capital sobre los derechos humanos fundamentales que garanticen esa reproducción de la vida en términos de un humanismo real. El amplio y sistemático artículo del investigador argentino, ***Hernán FAIR****, se plantea en este marco reflexivo el análisis de un estudio de caso, como lo es* ***"La construcción y legitimación sociocultural de la hegemonía menemista. Discurso de sentido común y eficacia interpelativa dialéctica"****. En sociedades cada vez más sumergidas por el control simbólico de la imagen y la retórica persuasiva del discurso represor, consideramos que este es el tipo de análisis que requerimos para desideologizar la política y repolitizar la participación ciudadana. La lucha por el poder pasa por el revestimiento lingüístico de la comunicación en el espacio público de los diálogos. En tal sentido, el discurso político crea las formas comunicante de la hegemonía y las prácticas culturales con las que ésta integra las identidades del colectivo consensuado. A partir de las tesis lacanianas del psicoanálisis y la teoría de la hegemonía de Laclau, se compaginan las relaciones entre las construcciones discursivas del lenguaje y sus espacios de convivencia social de las que toma unas significaciones inmersas en el mundo sensible del deseo cuya dependencia es directa con el comportamiento socio-cultural y político de la ciudadanía. De los diversos planos en los que se conforma la hegemonía, sociopolítico-institucional, textualidad, imaginarios colectivos, resalta la singularidad del plano afectivo que es determinante en la producción de la identidad que se sedimenta a través de las figuras públicas del poder. La discusión sobre la vigencia y eficacia del Estado social de postguerra a causa de las crisis económicas que le son propias, queda encubierta por la adhesión de las capas más populares de la población a un discurso de protestas y rechazos que es infructuoso a la hora de reforma el Estado con la finalidad de que cumpla su gestión pública en bien de los derechos cívicos de las personas. Será, entonces, la expansión del mercado y del consumo la que tienda a aliviar la integración social por parte de un ciudadano que está obligado a satisfacer su yo y obtener el goce libidinal de la felicidad artificial que producen los efectos de la publicidad. La promoción de la hegemonía neoliberal, se centra en una desarticulación del Estado benefactor y una reorga-*

nización estructural de este Estado que responda a los requerimientos del mayor consumo posible. A esta expansión del mercado es que el discurso populista menemista quiere consagrar el bien social según la obtención de mercancías y flujo de capitales donde el ciudadano puede sentirse satisfecho de poder ser un interventor de sus necesidades. En otras palabras, el Estado, a través del pueblo, se abre a las prácticas neoliberales de un mercado global que es sinónimo de modernización de la política.

*Esta edición de **Utopía y Praxis Latinoamericana** es, una vez más, caja de resonancia de la experiencia de un pensar filosófico latinoamericano, que no pierde la perspectiva de sus raíces originarias y las diversas fases históricas por las que atraviesan la intelectualidad de nuestros pueblos de cara a su libertad y destino. Es nuestro propósito reconocer en la obra del investigador argentino, **José SAZBÓN,** fallecido en septiembre de 2008**,** su tremenda impronta en el quehacer teórico y práctico de la Filosofía y la Política en América Latina, siempre a contra peso del eurocentrismo y en defensa de la idiosincrasia, costumbres, y valores de las culturas latinoamericanas. Su lectura crítica de la modernidad occidental es puntual para analizar, a través de sus representantes más comprometidos, la preeminencia de Europa sobre otras formas de pensamiento. Precisamente, en su artículo, **"La devaluación formalista de la Historia"**, el Maestro Sazbón consecuente con su visión del mundo latinoamericano, sostiene con extrema claridad de qué argumentos se vale para rechazar la pretensión estructuralista por formalizar la Historia a tal nivel de abstracción conceptual que el sentido existencial de la Historia que debe recoger la vida material del sujeto, desaparece. Esta comprensión de la Historia donde el sujeto es deslastrado de su mundo de vida, presupone para Sazbón una influencia de la lingüística saussuriana sobre el Método que, a su juicio, se aleja en su aplicación, notoriamente, de la postura formulada por Saussure del desarrollo y evolución de una lengua en su unidad de contextos comunicacionales. Será por medio de la influencia de Lévi-Starus y su concepción de sistemas lógicos de interpretación, que tal concepción formalista de la Historia nos alejan del mundo vivencial que es referencia de los sujetos. Se impone el modelo estructural al campo de interpretación subjetiva que dota de sentido a los sistemas lingüísticos. La Historia en consecuencia no es más que un método, no refleja las significaciones alternas y variables del código que sirve de estatus representacional de las acciones humanas. Por otra parte proponer a la Historia como un Mito es rechazar la conciencia histórica y su conexión directa con la referencialidad de las acciones humanas. Imposible sostener tal principio de cognición de la vida humana: los contenidos de la conciencia al ser reducidos por la síntesis lógica que explica la racionalidad estructuralista, margina del discurso la presencia del actor comunicante de la realidad que se encuentra inserto en el sentido de su lenguaje.*

*La aproximación al Maestro Sazbón a partir de su propia creación filosófica y literaria es fructífera, si hacemos la tarea de desbrozar su erudición teórica e intimar con sus complejos giros argumentativos. Pero esta pedagogía de aprehender desde el foro interno de su pensamiento, es unahacer hermenéutico que el Maestro desarrolla a la hora de enseñarnos a estudiar a otros pensadores. Así lo demuestra la investigadora argentina, **Estela FERNÁNDEZ NADAL**, cuando hace uso de este recurso en su artículo, **"El Mariátegui de Sazbón: una lección de Historia intelectual"**. Me permito citar esta afirmación de la autora al considerar el peso específico del trabajo intelectual de Sazbón sobre el pensamiento filosófico y práctica política de Mariátegui: sus investigaciones "(…) tienen un doble un valor: presentan, por una parte, una interpretación sistematiza, matizada y justa de Mariátegui, y constituyen, por otra parte, una enseñanza práctica de la aplicación de un método historiográfico riguroso y efectivo que al mismo tempo que se muestra respetuoso de los textos está dispuesto a indagar en sus profundidades, a fin de extraer la riqueza de significaciones encerrada en la trama" (Ibíd., p.125). El primer esfuerzo de interpretación explica por qué se desmarca Mariátegui del marxismo tradicional. Después recupera la figura de Sorel vista como mediación entre Marx y Lenín. Se vale de una práctica de permanente reconstrucción política de la filosofía marxista, en el contexto de clases peruanas donde se desenvuelve su pensamiento, en especial el ascenso del movimiento indigenista y la toma de conciencia de la juventud ante los acontecimientos de la Reforma universitaria de Córdova y los sucesos revolucionarios de México y Rusia. Los trayectos de su crítica ideológica, que se inicia frente al marxismo dogmático hasta sus formulaciones socialista para comprender la sociedad peruana, expuesto en sus editoriales de la Revista Amauta y en su famoso escrito "7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928), marcan definitivamente sus tesis de recreación del marxismo.*

Las relaciones de la Historia presencial con el pasado y la configuración que tienen en la tradición de una cultura e intelectualidad particular las ideas que nos han precedido y a las que responden las interpretaciones de la actualidad, es una relación que con insistencia se presenta en los estudios filosóficos de Sazbón. Le interesa la historia intelectual y su conexión a partir de la teoría crítica del marxismo. Es decir, los pensadores de un mo-

mento de la historia que se identifican como determinantes para la interpretación de la realidad sociopolítica. Indaga sobre esas fuentes de la historia intelectual del marxismo y elaborar el curso de una dinámica de la historia que fluctúa a veces contra corriente, porque no es homogénea. En el artículo de este discípulo argentino, ***Luis Ignacio GARCÍA: "Teoría crítica e historia intelectual en José Sazbón"****, tenemos una magnífica oportunidad de leer de primera mano a quien investiga sobre el Maestro que educa y orienta con su experiencia investigativa, a través de la historia donde se hace un protagonismo particular, que responde a las ventajas y desventajas que en el tiempo inciden en nuestra comprensión de las ideas reguladoras de los pensamientos. La historia intelectual de la teoría crítica es una mirada profunda hacia la biografía del pensador en su entorno cultural y civilizatorio, lo que muestra cómo la historia es más que pasado inerte o estéril; es, revolucionario y transformador. Por esta razón la presencia de Benjamín en la labor reflexiva de Sazbón es determinante, igual que la de Mariategui, entre otros. También la recuperación para esta historia intelectual de pensadores que fueron invisibilizados o mal interpretados. La teoría crítica se despliega y justifica la emergencia de una conciencia histórica necesaria y filiar de la praxis política, que demarca y perfila el sentido revolucionario de la teoría y compromete la experiencia del actor con otros modos de interpretación que lo distancia del adoctrinamiento clásico de la Historia. La lectura y análisis que propondrá Sazbón de la historia intelectual de la Teoría Crítica viene a generar espacios de acceso y encuentro a tópicos de reflexión que fueron pasado por alto o mínimamente estudiados, es una proceso de auto interpretación para redescubrir esa conciencia histórica que permanentemente hace su ejercicio crítico en la interpretación de la realidad. Un laborioso mapa bibliográfico de los intereses de Sazbón respecto de esta relación entre historia y experiencia, utopía y revolución, filosofía y política en el acontecer político del marxismo occidental, toda una agenda para iniciar su estudio.*

Pudiera decirse que en gran parte la vida del Maestro se rehace desde las singularidades existenciales de sus lectores y escuchas. Una diferencia o complemento que marca indefectiblemente nuestra lectura del acento percibido en las palabras escritas o la entonación de la voz que resuena. Dos momentos incluyentes o excluyentes, porque es posible escuchar y leer a la vez que vivir por separado cada experiencia. Nos muestra ***Horacio TARCUS****, otro de sus discípulos argentinos, la tremenda importancia que es convivir con la palabra hablada y escrita de* ***José Sazbón,*** *en su artículo,* ***"Perfil de un filósofo secreto"****, esta otra cara biográfica del pensador en su trayectoria humana a través de los ciclos de su vida. Nos habla de un ser que mira y escucha, un cuerpo que se expresa en su condición de escritor y pensador, traductor y de cierto modo compañero y amigo de diálogos y discusiones, opiniones y críticas. No es posible concebir a ese hombre de ideas y a este hombre de compromisos y descuidar las marcas profundas de sus ojeras ennegrecidas por el trasnocho desde la bohemia de su juventud. Y así creció y se desarrolla en un clima intelectual, político, filosófico, que da inicio en América Latina a una generación de intérpretes de nuestra cultura desde otro ángulo del pensamiento de izquierda que apostaba teniendo en su haber una clara conciencia histórica en su encuentro y superación con el pasado.*

El enfoque fenomenológico y hermenéutico le permite a la investigadora y poetisa argentina, ***Graciela MATURO*** *exponer sus reflexiones acerca de* ***"La identidad de los pueblos hispanoamericanos en el Bicentenario de la emancipación".*** *Un tema polémico que no deja indiferente a nadie, pero que requiere de un conocimiento muy bien elaborado a la hora de justificar una discusión que intenta hacer interpretación histórica de una historia a la que arribamos a través de la colonia y la conquista. De qué lado de la historia se historiza la urgencia de saber quiénes somos y la representación cultural de nuestro origen. Es un punto de honor la definición que hace la autora del concepto de identidad pues parte de una concepción existencial del devenir, del acontecer en su variación, así la noción de sujeto en crecimiento y su manifestación de ser-en, ser-con, ser-hacia, implica la dinámica de apertura de un ser para el otro, desde su comunidad y proximidad. Es una exploración que en su reconocimiento con el yo interior se recrean las relaciones de socialización que su cultura le provee. Una forma de hacerse donde es manifiesta la influencia del colectivo en la constitución de cada quien que forma parte de él a través de la lengua y las costumbres, entre otras fundamentales experiencias. Entonces, sin negar lo que ha supuesto esa violencia que dio origen a nuestro encuentro con el Occidente, es indiscutible nuestra reinterpretación a partir de nuestra coexistencia temporal e histórica hasta la actualidad. Una simbiosis que nos desarrolla desde la exterioridad e interioridad reciproca de las culturas en la que nos insertamos. Un desarrollo inevitable y paradójico, pero que hoy debemos aprender a compartir para convivir de cara al futuro. Son varios los procesos históricos por lo que atraviesa América Latina, y que la autora define como "modernización". En cada uno de ellos se pone en evidencia el sentido de interculturalidad que se anida en las experiencias y en el esfuerzo por construir una identidad plural que sea inclusiva sin perder en esa unidad de sentido la heterogeneidad y particularidad. Hoy día desde la crítica a la modernidad occidental, el desarrollo*

pleno y autorrecreador de las culturas aborígenes en América Latina, tienen su oportunidad emancipadora para conforma otro mundo posible que niega el predominio de la razón técnica de la ciencias que se impone a través de la globalización cibernética. Pues, se está en capacidad para producir un discurso humanista cada vez más sensibilizado por el derecho a la paz, la tolerancia y la convivencia comunal donde el sentimiento religioso popular es causa común que hace viable la integración ciudadana sin omitir los derechos a la diversidad.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

ESTUDIOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 18. Nº 62 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2013) PP. 13 - 34
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

¿Neoliberalismo o neuroliberalismo? Emergencia de la ética gladiatoria

Neoliberalism or Neuroliberalism? The Emergence of Gladiatorial Ethics

Hugo E. BIAGINI y Diego A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX
Universidad Nacional de LANUS, Argentina.
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, CONICET, Argentina.

RESUMEN

El presente artículo se aboca a establecer los vasos comunicantes entre el neoliberalismo y el trastorno psico-político característico de nuestro tiempo que podríamos calificar como el neuroliberalismo. Para fundamentar este salto conceptual se pone de manifiesto el nexo entre los siguientes tres aspectos. Primero, una revolución individualista que naturaliza las posiciones ideológicas del egoísmo virtuoso, instaurando el carácter posesivo de los derechos humanos y la justicia. Segundo, la escenificación política del discurso neuroliberal como un suicidio. Tercero, el disciplinamiento psico-social de los individuos que termina por producir una despolitización necesaria para mantener una mercantilización que inmuniza a la sociedad de cualquier proyecto auténticamente liberador.
Palabras clave: Neoliberalismo, individualismo, despolitización, egoísmo virtuoso.

ABSTRACT

This article establishes communicational channels between neoliberalism and the characteristic psycho-political disorder of our time: neuroliberalism. To support this conceptual leap, the nexus among three features is shown. First, an individualistic revolution that naturalizes the ideological position of virtuous selfishness, establishing the possessive character of human rights and justice. Second, the political staging of neuroliberal discourse as suicide. Third, the psycho-social disciplining of individuals, which ends up producing a needed de-politicization in order to maintain a mercantilization that immunizes society against any genuinely emancipatory project.
Keywords: Neoliberalism, individualism, de-politicization, virtuous selfishness.

Recibido: 24-04-2013 ✦ Aceptado: 03-07-2013

Con todo su dinero, ya no podrían añadir un manjar a sus festines, ni un eslabón a la muy larga cadena de sus fornicaciones, ni un lujo más a sus abigarrados palacetes, ni otro matiz al ya barroco tejido de sus concupiscencias. Y, sin embargo, amontonan todavía ese oro que no les puede comprar ya nada. Camaradas, ¿no estamos en presencia de una locura risible?
(Leopoldo Marechal, Adán Buenosayres, p. 294)

LO NEO DEL LIBERALISMO

La variedad doctrinaria de las tendencias filosóficas que se denominan liberales hace necesario preguntarse si entre ellas existe algún tipo de singularidad aglutinante. Es decir, si existe la posibilidad de identificar una lógica profunda que capte la verdadera naturaleza liberal, a la par que concilie las antinomias de sus proposiciones. Los intentos clasificatorios de esta índole buscan, pues, elucidar en el liberalismo el rol desempeñado por elementos diferentes, pero convergentes: el carácter de los derechos individuales, la posición favorable o condenatoria del igualitarismo, el perfil constitucionalista, la institución democrática, las posibilidades del mercado como regulador social.

La conjunción de esos elementos da lugar a identificar, de forma muy simplificada, dos concepciones primordiales sobre qué es el liberalismo. «Una de estas lo considera como una teoría moral y una forma de gobierno paradigmáticas. La otra ve en él una justificación de cierto estado de cosas, especialmente en la exaltación de la propiedad privada, la economía de mercado y el individualismo»[1]. Tales concepciones no difieren de forma sustancial, ya que ambas incorporan la singularidad básica del liberalismo contemporáneo –el individualismo egoísta y posesivo–. De modo que la lectura de ciertos autores pueda realizarse atendiendo a esta doble caracterización.

En la influyente obra *La Teoría Política del Individualismo Posesivo,* C. B. Macpherson diagnostica la indisoluble relación entre derechos políticos y propiedad privada. Para el autor, la característica principal del incipiente liberalismo del siglo XVII radica en que «el hombre, en sus relaciones políticas, es y deber ser tratado como un calculador de sus propios intereses», lo cual agota su naturaleza de *zoon politikon.* La esencia del liberalismo sería la pugna por alcanzar grados de autonomía en relación con las voluntades ajenas. La dimensión de este combate reviste tintes aritméticos ya que «la libertad es función de lo que se posee»[2]. Esta tesis ha sido largamente debatida y contestada. En especial por la dificultad de adscribir a autores del siglo XVII ideas políticas que sólo se conciben en el marco de la revolución industrial del próximo siglo[3]. No obstante, la categoría *individualismo posesivo* constituye una herramienta de análisis y estudio del liberalismo a lo largo de su historia. Ello se debe a que los sistemas políticos liberales han ido derribando o ampliando los límites que en circunstancias anteriores se establecían para acceder al poder. Así, sus ideas normativas se fueron volviendo sobre ellos mismos e hicieron insostenible el mantenimiento de criterios arbitrarios de inclusión política y social. En conse-

1 BIAGINI, H (1992). *Historia ideológica y poder social/2*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, p. 100.

2 MACPHERSON, CB (1962). *La Teoría Política Del Individualismo Posesivo: De Hobbes a Locke. Estructuras y procesos.* Madrid, Trotta, pp. 13-19.

3 FERNÁNDEZ PEYCHAUX, DA (2009). «John Locke: las posesiones o los derechos políticos como garantía de la libertad». *Colección* 20, pp. 37-74.

cuencia, las mujeres, los negros, los indígenas, y otros colectivos se han sumado al hombre blanco racional e industrioso como miembros nominales de pleno derecho.

Empero, el carácter posesivo de los sistemas liberales mantiene su vigencia no sólo en el plano teórico, sino también en la implementación de políticas públicas. En especial, a partir de la irrupción del neoliberalismo y sus políticas en la agenda política mundial. El auge continuado de la revolución conservadora iniciada hacia finales de la década de los 70, confiere a la exaltación de la apropiación privada, la economía de mercado y el individualismo una actualidad y predominancia marcadas. La vida es injusta ?–admiten los neoliberales–, pero más injusto sería intentar alterar la naturaleza que establece, con anterioridad a la existencia del Estado, los mecanismos objetivos e imparciales para determinar la propiedad que se le debe reconocer a cada uno.

El liberalismo en su versión *neo* se constituye en una racionalización deformante «que busca legitimar determinados intereses como si fueran unánimemente compartidos»[4]. En el último cuarto del siglo XX y en lo que va del XXI el neoliberalismo «cuando no reviste un cariz manifiestamente anti-igualitario, se conforma con bregar contra la excesiva desigualdad»[5]. De ese modo, la cristalización de los privilegiados y la defensa de un modelo de civilización predatoria desactivan la lucha por la conquista de los derechos humanos. Los victoriosos de la lucha por la supervivencia se permitirán, cuanto mucho, ver en la pobreza una potencial inestabilidad del sistema.

Si el carácter posesivo del liberalismo representa una constante, con sus más y sus menos, cuyos restos aparecen en cualquier estudio arqueológico de la historia occidental, ¿a qué nos referimos con el término *neo*? Los estudios históricos sobre el surgimiento del neoliberalismo abundan[6], así que aquí nos remitiremos a realizar algunas puntualizaciones que sirvan de contexto para la descripción de lo que introducimos como neuroliberalismo.

En la lucha por la liberalización de las fuerzas monolíticas del Medioevo la tradición liberal termina por separarse, básicamente, en dos. Por un lado, aquellos liberales asentados sobre la necesidad de obtener derechos ven en el Estado un aliado eficaz para sus objetivos. Por el otro lado, los liberales que ponen el énfasis en la libertad de los mercados y los propietarios que en ellos participan, culminarán convergiendo con sus antiguos enemigos conservadores del viejo orden. Para los últimos, el objetivo consiste en resguardar la propiedad de cualquier ataque proveniente, incluso, de la misma democracia. La bisagra entre ambas posturas –señala Michel Foucault– opera en la forma de asumir el costo económico del ejercicio de las libertades.

> Si ese liberalismo no es tanto el imperativo de la libertad como la administración y la organización de las condiciones en que se puede ser libre, verán con claridad que, en el corazón mismo de esa práctica liberal, se instaura una relación problemática, siempre diferente, siempre móvil entre la producción de la libertad y aquello que, al producirla, amenaza limitarla y destruirla[7].

4 BIAGINI, H (1992). *Op. cit.*, p. 99.

5 *Ibíd*., p. 98.

6 AUDRY, CA. (1998) "Los orígenes del Neoliberalismo", in: *Desde los cuatro puntos*, nº1, p. 22. México. BARONE, V (1998). *Globalización y neoliberalismo. Elementos de una crítica*. Documento de Trabajo nº. 95. Asunción, BASE Investigaciones Sociales. LETTIERI, A (2004). *La civilización en debate: historia contemporánea, de las revoluciones burguesas al neoliberalismo*. Nueva ed. correg. y actual. Buenos Aires, Prometeo. HARVEY, D (2011). *Breve historia del neoliberalismo*. Cuestiones de antagonismo 49. Tres Cantos, Madrid, Akal. TOUSSANT, E (2012) *Neoliberalismo. Breve historia del infierno.* Buenos Aires, Capital Intelectual.

7 FOUCAULT, M (2009). *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France, (1978-1979).* Akal universitaria 283. Madrid, Akal, p. 72.

Las fuerzas que afectan a la democracia provienen desde su interior, haciendo más complejo identificar y contrarrestar dichas fuerzas enemigas. La dificultad estriba en que «también ellas reivindican el espíritu democrático, y por lo tanto parecen legítimas»[8].

Esta separación interna del liberalismo explica, a su vez, el ataque emprendido contra la intervención política en la economía derivada del keynesianismo. Los fundadores de la sociedad Mont-Pèlerin (1947) –Friedrich A. von Hayek y Ludwig H. von Mises– encontraban no sólo distorsionador, sino también injustificado la constitución de un Estado de bienestar aplicado a lo que estiman como una expoliación continuada de los más ricos de la sociedad. Así, el momento socialdemócrata del liberalismo de la post-guerra fue recibido por crecientes reparos que se agudizarán con la crisis económica de la década de los 70 –en Latinoamérica dicha crisis se sentirá con más fuerza durante la década siguiente.

Según los autores neoliberales, la crisis económica de la década de los 70 tenía una explicación en un fallo del sistema de precios para asignar los recursos. Esta falencia se atribuye a la errada gestión de la demanda agregada que promovía el liberalismo keynesiano. La solución inmediata para subsanar dicha distorsión radicaba en la implementación de medidas de *shock* tendientes a frenar en el corto plazo el proceso inflacionario. La función del Estado debía limitarse a la gestión de la base monetaria[9].

Para sostener el retroceso del Estado en la economía los neoliberales debieron emplear varias transformaciones al liberalismo clásico. Sin pretensión de exhaustividad citamos aquí aquellas más importantes desde la perspectiva de este trabajo.

La primera fue el abandono del pleno empleo como un objetivo, para relegarlo al papel de un subproducto de una economía sana. El aumento del desempleo configura un daño colateral asumible. La teoría del derrame económico pretendía argumentar que las fuertes desigualdades resultantes se ajustarían a mediano y largo plazo. En todo caso, para el neoliberalismo no existe el desempleo involuntario. Este dogma fuertemente arraigado, se sustenta en la idea de que las altas tasas de desempleo se producen por el accionar de sindicatos codiciosos y políticos populistas que, corrompiendo al libre mercado, aumentan artificialmente los salarios. El corolario político de este falso diagnóstico –apunta Joseph Stiglitz– implica que la baja de los salarios redundaría en el descenso de las tasas de desempleo[10].

La segunda inversión de significados perpetrada por el neoliberalismo supuso el abandono de la idea de mercado como un *proceso* en el que convergen una gran cantidad de oferentes. Al centrar la atención sobre los *resultados* los neoliberales fagocitaron el surgimiento de las megacorporaciones como organizaciones capaces de alcanzar el *bienestar de los consumidores*. La capacidad de elección de los individuos se subsume en la decisión de una tecnocracia privatizada que pasa a definir la forma óptima de estructuración del mercado. El enfrentamiento de los abogados corpo-liberales con las leyes antimonopolio demuestra el signo de esta transformación. Las corporaciones desean absorber al mercado y, para ello, necesitan dominar al Estado atacando su vocación reguladora[11].

8 TODOROV, T (2012). *Los enemigos íntimos de la democracia*. Trad. de Noemí Sobregués, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, p. 10.

9 FRIEDMAN, M (1977). *Friedman on Galbraith and on Curing the British Desease.* Londres, The Fraser Institute, pp. 45-49.

10 STIGLITZ, JE (2007). *El malestar en la globalización*. Punto de lectura 140/1. Madrid, Punto de Lectura, p. 67.

11 CROUCH, C (2012). *La extraña no-muerte del neoliberalismo.* Buenos Aires, Capital Intelectual, pp. 93-126.

La tercera modificación introducida por lo *neo* del liberalismo entrañó el abandono de cualquier criterio ético para la toma de decisiones económicas. El beneficio de los accionistas o el aumento general de la riqueza neta pasaron a convertirse en los únicos criterios aplicables. El sistema de precios reemplaza a la justicia como mecanismo de resolución de conflictos y compensaciones. Las acciones retienen la capacidad de obrar moralmente y decidir, por ejemplo, reducir su beneficio para tomar una postura más ecológica. El resto de los individuos quedan relegados a la función del autómata amoral que sólo puede decidir en función de la eficiencia económica de las opciones disponibles. En los próximos apartados pondremos algunos ejemplos al respecto. Mientras tanto hay que notar que esta negación del obrar moral de las personas, junto con la defensa de las corporaciones económicas, tiende a ocultar las implicaciones políticas del ideario neoliberal.

Ese ocultamiento de las consecuencias políticas del neoliberalismo ocasiona una suerte de paradoja del Gobierno. Cuando los ciudadanos pretenden cuestionar los efectos externos del accionar de las megacorporaciones –contaminación, desigualdad creciente en la distribución de la riqueza, etc.– se les advierte que la solución debe provenir del Gobierno, exonerando al mercado. Al mismo tiempo, el ideario neoliberal disuade a los individuos de recurrir al Gobierno a fin de obtener las respuestas políticas necesarias para esos efectos externos al mercado. "Por consiguiente, nos dejan sin capacidad para criticar a las empresas, sea lo que sea que estas hagan –salvo que conspiren juntos en grupos evidentes– sin importar el daño que puedan producir a cualquier interés o valor en la consecución de beneficios para los accionistas!"[12].

La paradoja surge, pues, de constatar cómo la prevención para el uso del Gobierno a fin de alcanzar los resultados políticos deseados aplica sólo al individuo aislado. Las megacorporaciones no sólo utilizan al Estado y a sus leyes para beneficiarse, sino también apoyan a dictaduras para implementar "sus" políticas.

En Latinoamérica la plasmación del ideario del neoliberalismo tomó la forma de un documento conocido como el *Consenso de Washington.* Ese documento escrito en 1989 por John Williamson (economista del Banco Mundial) se titulaba *What Washington Means by Policy Reform.* Es decir, qué significa para la burocracia internacional atiborrada en Washington la reforma de las políticas públicas. Este decálogo de la tecnocracia sobre las medidas básicas para la reforma de los Estados latinoamericanos se convirtió en la versión contemporánea que toma la otrora razón colonial.

Una vez presentadas estas transformaciones conceptuales y económicas implementadas por el ideario neoliberal, la atención ha de trasladarse al preconsciente de los individuos para constar que allí se ha dispuesto el escenario de la contienda. En otras palabras, sostener públicamente dichas ideas no sería posible sin una pléyade de intelectuales que se ufanen por construir un pensamiento único en el que los explotados piensen, sientan y se expresen como los explotadores defendiendo los intereses que los aniquilan. Una vez que los principios neoliberales se instalan en dicha dimensión de la preconsciencia no sólo de los empresarios, sino también de los políticos y los ciudadanos, el neoliberalismo adquiere la capacidad de adaptarse a distintas demandas, pero sin cuestionar los fundamentos en los que se asienta. Ganado el preconsciente de los sujetos a los que se busca disciplinar, el modelo dominante asume ciertas demandas de la coyuntura política, pero sin alterar el statu quo que garantiza la continuidad de la expoliación.

En los próximos apartados intentaremos dar una explicación de estas supuestas verdades neoliberales que como mitos, zonceras, versos y perversos, tienden a perpetuar la vigencia de un

12 *Ibíd.,* p. 114 y ss.

modelo de sociedad pese a sus crisis recurrentes. Para ello, este artículo intenta establecer los vasos comunicantes entre esta mutación del liberalismo y un trastorno psico-político característico de nuestro tiempo: el neuroliberalismo.

NEUROLIBERALISMO

La pregunta que sobreviene apunta a cuestionar ¿en qué términos resulta pertinente hablar de un neuroliberalismo? Para contestarla hay que señalar un hecho que reviste una naturaleza doble. La búsqueda de la autonomía personal representa, aunque con matices, una cierta constante durante la modernidad occidental. Empero, en su afán emancipatorio el individuo transforma a su propia autonomía en el mismo escenario donde se perpetra la dominación. Así, donde se esperaba el florecimiento de espacios de libertad crecientes se ha instalado, en cambio, el encadenamiento del individuo regando su edípica relación con el poder. La inicial perplejidad rousseauniana se reitera como un eco desde el mundo despótico ilustrado del XVIII al capitalista del XXI. ¿Si el hombre ha nacido libre de dónde provienen sus cadenas? O, peor aún, ¿qué razón se habría de esgrimir para fundamentar su alborozado encadenamiento?

El contrato social moderno que se presenta a sí mismo como la des-individualización del espacio común culmina –afirma Roberto Esposito– por inmunizar la vida social de toda posibilidad de compartir la existencia dentro de una comunidad[13]. El liberalismo describe un sujeto que descree de las veleidades de la vida comunitaria. Este sujeto se instituye a sí mismo como el único autor de su propio éxito o fracaso y, sin mayor reflexión, acepta las utopías legitimadoras de la sanción de la ley del más fuerte. La competencia generalizada dentro del mercado, además de un ideal, configura una norma coercitiva a la que ajustarse. Así, el individuo debe volver contra sí mismo sus propias aspiraciones al internalizar los riesgos de esta aventura.

El liberalismo burgués «nos presenta al hombre abstracto, al hombre del "amor" que define en sus principios pero que no aparece nunca en los hechos»[14]. El individuo racional, industrioso y caritativo, que guiado por la mano invisible del mercado construirá el edén en la tierra, desaparece al escudriñar de forma crítica la realidad. Por el contrario, se observan situaciones en la que interactúan sujetos altamente desiguales en derechos políticos, económicos y sociales. La alienación y la dominación, consecuencia de la libre empresa, reemplazan al edén del mercado puro o perfecto.

Hasta aquí el diagnóstico aceptado sobre el liberalismo. En este artículo quisiéramos arriesgar dando un paso más; es decir, quisiéramos explicitar la aceptación deseante de la dominación. El yo acepta dicha sujeción debido a que la erótica de la satisfacción oculta las cadenas artificiales impuestas a su libertad. El sujeto que produce el neuroliberalismo no construye un drama de la ruptura de los espacios interiores de libertad en el que se sobrepasa la dimensión introyectiva, como apunta Marcuse en *El hombre unidimensional*[15]. Al contrario, el sujeto se ve capturado por un goce preconsciente que hace eco a sus reivindicaciones narcisistas. Dicho en el estricto rioplatense de Jacobo Fij-

13 ESPOSITO, R (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Pensamiento Herder. Barcelona, Herder.

14 ROZITCHNER, L (1973). *Moral burguesa y revolución.* 3ª. Edición. Colección Mundo Actual. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, p. 12.

15 MARCUSE, H (1993). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.* Trad. Antonio Elorza. Barcelona, Planeta-De Agostini.

man en los hechos reina un «yoísmo al pedo»[16]. Un yoísmo de una ciudad hipócrita en la que *parece que fuera la hipocresía su estado natural*[17].

Trasvasado el límite finisecular del siglo XX cabría esperar que se pudiesen alcanzar ciertas conclusiones en referencia a las disfuncionalidades del neoliberalismo. En los ámbitos académicos se empezó a plantear la posibilidad de avanzar hacia una era post-neoliberal. Tras la crisis del neoliberalismo en Latinoamérica los síntomas de agotamiento del experimento y los obstáculos objetivos se presentaban como indiscutibles[18]. Luego de las crisis financieras cíclicas entre las que se arrastró aquel siglo, pareciera innecesario tener que advertir los riesgos dislocadores del incontrolado flujo financiero. La resignificación del consumo como un dispositivo de dominación debería ser igualmente innecesaria. Ni una ni otra conclusión son evidentes debido a que el sujeto de las sociedades opulentas sólo reacciona ante la incomodidad inmediata. Fervoroso creyente en la teología del *laissez-faire* sostiene que, al final, todo saldrá bien. Motivado de esta manera, adquiere la incapacidad de contemplar su propio bienestar a largo plazo y pierde toda sensibilidad con relación a ello[19]. La instalación de la temporalidad a corto plazo como lógica dominante impide apreciar otro tipo de consecuencias que las económicas.

A esta batalla perdida en la temporalidad de las decisiones personales, sociales y políticas hay que agregar el hecho de que el sistema financiero, tras usurpar ciertas funciones políticas del Estado, ha tenido la capacidad de privatizar el keynesianismo. Es decir, ha convertido a los trabajadores en tenedores de deuda. De ese modo, hasta el más humilde de los trabajadores se encuentra interesado tanto en el mantenimiento, como en la aceleración del sistema financiero. La creencia de que su renta presente y futura se halla indisolublemente atada a la suerte del sistema mantiene encerrado al individuo en la persecución de un goce monosémico y homogeneizante.

La incapacidad de proyección a largo plazo junto con la ruptura entre los significantes del progreso y los significados reales con los que el sujeto debe convivir a diario, lo mantienen no tanto adormecido, sino alucinado. De ahí que sea necesario diagnosticar al neoliberalismo no sólo como una ideología neodarwinista, sino también como un trastorno. Para fundamentar este salto conceptual hasta el trastorno del neuroliberalismo recurrimos a develar los nexos existentes entre varios aspectos. Primero, una revolución individualista que naturaliza las posiciones ideológicas del egoísmo virtuoso, instaurando el carácter posesivo de los derechos humanos y la justicia. Segundo, la escenificación política del discurso neuroliberal. Tercero, el disciplinamiento psico-social de los individuos que termina por producir una despolitización necesaria para mantener una mercantilización que inmuniza a la sociedad de cualquier proyecto auténticamente emancipatorio y transformador.

1. Egoísmo "sano" y virtuoso

Al ensalzar el arribismo, el fetichismo y el espíritu posesivo se quiebra la posibilidad misma de una matriz comunitaria de organización social. Para decirlo en términos muy nuestros, la muerte del *Ariel* de Rodó cimenta la condición de posibilidad del éxito del *Narciso* capitalista.

16 Esta expresión la rescata Leopoldo Marechal en la semblanza que realiza de Fijman, el poeta metafísico, en la novela *Adán Buenosayres.*

17 ZITO LEMA, V (1970). "Reportaje a Jacobo Fijman", *Revista Crisis*, Buenos Aires.

18 BORON, AA (2003). "El pos-neoliberalismo: un proyecto en construcción", in: SADER, E & GENTILI, P (Comp.). *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social,* 2ª. ed. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

19 GALBRAITH, JK (1992). *La cultura de la satisfacción*. Trad. José Manuel Álvarez Flores. Buenos Aires, Emecé, pp. 17, 63.

> Hay una apuesta por el egoísmo virtuoso, que entroniza el yo como pasaporte al bienestar, mientras se estima que la palabra nosotros –equivalente a servidumbre, miseria y falsedad– designa la raíz de todos los males. […] Se aplaude la implantación del liberalismo en nuestro continente y que se haya sobrepasado los años '60 y '70, la época dorada del perfecto idiota latinoamericano[20].

El linaje de este yoísmo –según el decir de Fijman– tiene un largo recorrido. Aunque no sería infructuoso realizar aquí una genealogía del egoísmo, ello supera la posible extensión de este trabajo. Presentaremos, entonces, aquellos divulgadores que por su repercusión han tenido una mayor influencia en sostener la mentalidad opresiva y discriminatoria sobre la que se asienta el neuroliberalismo.

Presentamos al escocés Samuel Smiles como al primer referente al que hacer mención. Sus libros –antepasados certeros de la autoayuda contemporánea– tienen por objeto convencer a la humanidad de que la fuente del progreso reside en el individuo y sólo en él. El autor señala que el aporte de las instituciones políticas al éxito de los individuos, a pesar de ser secundario, es objeto de una sobrevaloración. En su opinión, la funcionalidad de la legislación debiera alcanzar sólo un perfil negativo y restrictivo[21].

La *intelligentzia* conservadora de finales del siglo XIX celebró a este liberalismo ramplón smilesiano que exalta el temple adquisitivo individual. Por ejemplo, en Argentina se ha asegurado que

> De sus libros, figuras como Mitre y Sarmiento aseguraron que equivalían a una "médula de león", que si las personas letradas durmieran con ellos bajo sus almohadas surgiría "una nueva raza, sabia y valiente" capaz de impulsar la industria y el comercio –a diferencia de lo que se pensaba tanto de "la raza indígena que no economiza, desciende y se oscurece día en día" como de los "patrios sólo aptos para soldados, sirvientes, policiales, etc."[22].

Un segundo capítulo de esta suerte de *evangelio de la fortuna* se le puede adscribir a William G. Sumner. Según este emérito profesor de Yale, el individuo exitoso cumple el papel del gran ausente de la historia. Los pobres y débiles –decía hacia finales del siglo XIX– son en realidad los auténticos poderosos ya que con la ayuda del gobierno se convierten en copropietarios de los bienes ajenos. Esta deuda o deber ilegítimo que se impone a los exitosos en la lucha por la supervivencia oculta, afirma Sumner, que

> ciertas enfermedades pertenecen a las dificultades de la vida humana. Son naturales. Ellas son parte de la lucha por la existencia con la naturaleza. No podemos culpar a nuestros semejantes por la participación que tenemos en esa lucha. Mi vecino y yo estamos luchando para liberarnos de esos males. El hecho de que mi vecino haya tenido en esa lucha un éxito mayor al mío no constituye ningún agravio[23].

Esta sentencia concluye del único modo que puede hacerlo. Es decir, afirmando que la redención de la pobreza se sigue de duplicar el esfuerzo individual y la energía y no de cargar al exitoso ve-

20 BIAGINI, H 2000). *Entre la identidad y la globalización.* Colección El Hilo de Ariadna. Buenos Aires, Leviatán, p. 45.

21 SMILES, S (1859), *Self-help – National and Individual.* London, pp. 3-5.

22 BIAGINI, H (1995). *La generación del ochenta*. Buenos Aires, Losada, pp. 167-168.

23 SUMNER, WG (1883). *What social classes owe to each other.* Londres, Harper & Brothers, pp. 13-14. Traducción propia.

cino con los achaques de mi inutilidad para granjearme el sustento. De otro modo, la pobreza se terminará por convertir en una auténtica filosofía de Estado. Veremos más adelante cómo esta sentencia contra el *pobrismo* que implica la justicia distributiva goza de una naturaleza perenne.

En un primer estadio esta ideología liberal-conservadora estigmatiza a la clase obrera. Los vicios personales son los auténticos responsables de la condición miserable en la que se encuentran. La culminación de la idea de igualdad como liberticida supuso naturalizar la desigualdad: «en este movimiento se pasará de una justificación de la distinción de algunos a la de un sistema general de las desigualdades y de una jerarquía social»[24]. Lo inaceptable será, entonces, la socialización de desigualdades naturales.

En 1961 Kurt Vonnegut publica una distopía burlesca de los peores miedos que podría llegar a concebir un liberal conservador al uso como W. Sumner, Ayn Rand, Robert Nozick, o sus posibles compañeros de la Escuela de Chicago o, de la sociedad Mont-Pèlerin. En un relato de ciencia ficción –*Harrison Bergeron*– se presenta la lucha por la libertad de individuos obligados legalmente a ser iguales. El más fuerte, el más brillante, el más alto, deben compartir la angustiosa experiencia de lo real al "nivel" del más débil, el más torpe, y el más bajo. Para garantizar la estricta igualdad, todos los individuos llevan *handicaps* mentales o físicos.

El discurso de rebeldía del protagonista deja poco lugar a dudas. Cargado de todos sus *handicaps* afirma: «Yo soy un gobernante más grande que cualquier hombre que haya vivido». Liberándose de sus cargas sentencia: «ahora contemplad cómo me convierto en aquello que puedo llegar a ser»[25]. La sátira esclarece de forma rotunda el objeto de los miedos liberales. Según Vonnegut, mientras los liberales ven a la libertad de los ingenios individuales como la escalera que asciende al progreso, a la belleza y a la superación genética de la humanidad, la búsqueda de la igualdad no supera la imagen de una pendiente resbaladiza que culmina en el peor de los autoritarismos.

Este liberalismo conservador no se reduce a un mero objeto de estudios arqueológicos. Al contrario, el individualismo virtuoso del siglo XIX compone el sustrato que, aunque con diferencias, sigue dando forma al discurso político neoliberal. Si antes la pereza y la malicia moral causaban la pobreza, ahora la pretendida singularidad del individuo opaca el principio de justicia y solidaridad que subyacía en el Estado de bienestar. En el individualismo del siglo XXI las diferencias que más pesan no se originan en las distintas condiciones o categorías sociales. El criterio a partir del cual se manifiesta la discriminación radica en las desigualdades internas de las mismas categorías sociales. De ese modo, la disparidad de los resultados obtenidos por dos miembros de un mismo colectivo exacerba el sentimiento de responsabilidad personal por los logros y los fracasos. De ahí que la sensibilidad se traslade, sostienen Fitoussi y Rosanvallon, desde aquello poseído en una circunstancia particular, a lo que en el futuro se teme perder o espera ganar[26].

Esta ética gladiatoria, actualizada en el liberalismo conservador de los promotores del Consenso de Washington, tiene por objeto contraponer la eficacia del mercado a las anquilosadas regulaciones estatales del keynesianismo. Pongamos un ejemplo. En 2007, un año antes de iniciarse la actual crisis económica en Estados Unidos y Europa, José María Aznar, expresidente del gobierno español y presidente de la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES) presenta el li-

24 ROSNVALLON, P (2012). *La sociedad de iguales.* Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires, Manantiales, pp. 116-126.

25 VONNEGUT, K (1998). "Harrison Bergeron", in: *Welcome to the monkey house.* New York, Dell Publishing, p. 7. Traducción propia.

26 FITOUSSI, JP & ROSANVALLON, P (2010). *La nueva era de las desigualdades.* Trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Manantial, pp. 73-80.

bro *América Latina: una agenda de libertad.* En este panegírico de la libertad de mercado se sostiene la tesis de que «los países que mayor progreso han cosechado en su bienestar son aquellos que más han avanzado en su libertad económica»[27]. O, lo que es lo mismo, la liberalización de las potencias individuales ha tenido como resultado un aumento generalizado del bienestar.

El informe obvia recordar que la esencia más clara del capitalismo se manifiesta hacia el interior de situaciones oligopólicas antes que en la anarquía de la libre competencia. O, lo que es lo mismo, que el capitalismo prospera allí donde un pequeño grupo de oferentes compite por porciones de mercado crecientes. En 1987 Ronald Reagan –presidente neoliberal de Estado Unidos– nomina como miembro de la Corte Suprema a Robert Bork. No fue una simple casualidad que este reconocido abogado de Yale tuviera una dilatada experiencia militante en contra de las leyes para la defensa de la competencia[28].

Estas acusaciones que bien podrían tomarse por una crítica trasnochada de un socialismo setentista, se reiteran y verifican a golpes de actualidad. Volvamos al ejemplo de FAES y analicemos quiénes forman parte de la lista de países liberales, para poder comprobar que la realidad dista mucho de la imagen encantada que presentan en su propaganda. En la lista de los éxitos del neoliberalismo, entre muchos otros, se destaca la presencia de Irlanda, Islandia y Chile. Lo cual amerita una mención especial.

Los dos primeros –Irlanda e Islandia– en la actualidad se encuentran sometidos a la postración política y económica de sus ciudadanos para pagar los excelentes resultados de la bonanza financiera neoliberal. Mediante rescates multi-billonarios a la banca privada "demasiado grande para quebrar" se ha garantizado la renta financiera, hipotecando los derechos sociales de los ciudadanos[29]. El salvamento que las democracias europeas brindaron a sus sistemas financieros revela el problema de la opacidad de los intereses en juego. La crisis económica, señala Lutz Wingert, puso sobre el tapete que la magnitud de determinados actores económicos les permite saltear el escollo del debate democrático[30].

Al *verso* del modelo neoliberal en Chile, le podemos contestar tan sólo exponiendo el *perverso* efecto de esas políticas implementadas por Pinochet y los *Chicago boys* –reverso económico de la Escuela de las Américas. Finalizada la primera década del gobierno del dictador chileno, para salvar la solvencia de los agentes económicos fuertemente endeudados, el Estado opta por recuperar el control de las principales empresas públicas y del sistema de crédito. El Estado, gobernado por un dictador neoliberal, asume la deuda privada por un equivalente al 35% del PIB de 1989[31]. La desmitificación del modelo chileno ha de acompasarse con ciertas precisiones en relación con la libertad po-

27 FAES Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales. (2007). *América Latina: una agenda de libertad.* Presentación José María Aznar. Madrid, FAES, p. 39.

28 CUCINOTTA, A; PARDOLESI, R & VAN DER BERGH, R (Ed. (2002). *Post-Chicago developments in antitrust law*. Chettenham, Edward Elgar.

29 O'TOOLE, F (2011). «Irlanda: la locura de un país tras la quiebra». *Press Europa*, septiembre 1, Digital edición. http://www.presseurop.eu/es/content/article/904661-la-locura-de-un-pais-tras-la-quiebra. «Islandia nacionaliza los tres principales bancos del país en tres días». (2008). RTVE.es. http://www.rtve.es/noticias/20081009/islandia-nacionaliza-tres-principales-bancos-del-pais-tres-dias/174997.shtml.

30 WINGERT, L (2012). "La ciudadanía y la economía de Mercado. O ¿qué es en realidad sistémicamente importante en democracia?", *Las Torres de Lucca*, Trad. Olga Ramírez Calle y Juan Antonio Fernández Manzano, Número 1 (julio-diciembre 2012), pp. 7-55.

31 CALCAGNO, AE & CALCAGNO, AF (1995). *El Universo neoliberal. Recuento de sus lugares comunes*. Buenos Aires, Alianza. pp. 459-474.

lítica actual. Los neoliberales suelen minimizar su importancia, pero la realidad impone recordar que recién en 2005 se encaró en Chile una reforma constitucional para eliminar los últimos resabios de la dictadura cívico-militar encabezada por Augusto Pinochet. Las manifestaciones estudiantiles masivas de 2011 para solicitar una reforma educativa sobre la base del lema «no al lucro» hablan, a las claras, de un cambio de mentalidad creciente que –según Alberto Mayol– avizora el derrumbe del modelo neoliberal[32]. La brutal protección represiva de la libertad generada por las empresas privadas de educación patentiza, a su vez, los resabios autoritarios de un neoliberalismo armado[33].

Estas aclaraciones al empleo de Irlanda, Islandia y Chile como países que mayor progreso han cosechado en su bienestar sirven para exponer la dolosa omisión de la doble faz de la libertad económica pregonada por el neoliberalismo. Con esta laguna buscan encubrir el hecho, harto comprobado, de que «el progreso técnico, que como tal es ciertamente la condición previa de la libertad, no significa de ningún modo ya la realización de la mayor libertad»[34]. Se soslayan las preguntas fundamentales que podrían traducir el progreso técnico en progreso humanitario: ¿cómo se distribuye la riqueza social? ¿A quiénes sirven los crecientes conocimientos y aptitudes de los hombres?

Desde su publicación inicial en 2007 la realidad económica y política cambia sustancialmente y los autores de la *agenda de libertad* realizan en 2012 una actualización. La realidad represiva de los logros técnicos impone no sólo la omisión, sino también la falta de memoria y la pusilanimidad intelectual. En su nueva versión de la *Agenda* no se menciona jamás a Irlanda e Islandia. O, lo que es lo mismo, no se pretende dar ninguna explicación al respecto. Siguiendo el estilo amnésico, el nuevo informe describe a las otrora economías latinoamericanas sumergidas por la devastación de las cadenas del pobrismo[35] como sociedades fortalecidas por el pleno desarrollo de sus clases medias. Ahora bien, ese desarrollo sólo habla de una «indudable vocación para beneficiarse de los servicios que pueden ofrecer las empresas españolas»[36].

Desde los casos de Smiles, Sumner, hasta el ejemplo contemporáneo de FAES, todos confluyen en el endiosamiento de la iniciativa individual y privada. La celebración de los logros de la civilización occidental apunta a la individualización del magma comunitario como su principal aporte. Esta disgregación de la comunidad en el exitoso y provechoso pulular de individuos industriosos y racionales acontece sólo a través de la propiedad privada. No se comprende el concepto occidental de persona –afirma el texto de FAES– sino a través de la prolongación del individuo en la propiedad[37]. El espíritu posesivo que se sigue de dicha concepción del hombre provoca el desplazamiento de la justicia como principio fundamental de la convivencia humana. Una vez legitimado el espíritu posesivo, ya no es posible el lenguaje de una justicia que distribuye, sino sólo el de una justicia que retribuye.

32 MAYOL, A (2012). *El derrumbe del modelo. La crisis de la economía de mercado en el Chile contemporáneo.* Santiago de Chile, Lom.

33 Ver TADDEI, E (2002). "Crisis económica, protesta social y ´neoliberalismo armado´ en América Latina", in: *OSAL, Observatorio Social de América Latina (*nº 7). Para una breve crónica del conflicto chileno ver «527 estudiantes detenidos durante represión a protesta en Chile». *El Universal*. Caracas, agosto 4, 2011, sec. Internacional. http://www.eluniversal.com/2011/08/04/527-estudiantes-detenidos-durante-represion-a-protesta-en-chile.shtml.

34 MARCUSE, H (1969) *Psicoanálisis y política.* Trad. Ulises Moulines. Barcelona, Península, pp. 88-89.

35 «El "pobrismo", una de las caras que asume la corrección política, es un problema de origen cultural que empeora las cosas. En algunos países de la región se reivindica la pobreza como un valor en sí mismo. […] La creación de riqueza se acaba transformando así en un disvalor.» FAES. (2007). *Op. cit.*, p 41.

36 FAES Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales. (2012). *América Latina: una agenda de libertad 2012*. Presentación de José María Aznar. Madrid, FAES, p. 91.

37 *Ibíd.,* p. 15.

Es decir, el Estado debe resguardar las pertenencias antes que cualquier otro derecho. «Un derecho a la vida sería –afirma Robert Nozick–, cuanto mucho, un derecho a tener o a luchar por todo lo que se necesita para vivir, siempre que tenerlo no viole los derechos de los demás»[38].

El reconocimiento de esta traslación del sentido de la justicia dista de pretenderse novedoso. Las obras críticas al *establishment* se suceden a la par de las apologéticas. Por ejemplo, al mismo tiempo que W. Sumner promovía los principios del *laissez-faire* de Spencer, Lester Ward le profería su más rotunda crítica en su *Dynamic Sociology: Or Applied Social Science* (1897). En 1899 aparecería la obra *Teoría de la clase ociosa* de Thorstein Veblen. La desigual distribución de los ingresos –sostiene el autor– genera una lucha entre los hombres para poder hacer frente a las necesidades cotidianas básicas. El comportamiento egoísta, signo de esa lucha, enmascara la falta de escrúpulos para desposeer a la clase subalimentada haciendo uso de la habilidad para la actividad pecuniaria de la clase ociosa[39].

Mostrar el carácter propietario de los derechos y el desplazamiento que este opera en la noción de justicia no conlleva condenar el comportamiento moral de aquellos que buscan satisfacer sus propios intereses. No obstante, ello no impide señalar la evidente transmutación que el neoliberalismo opera en el significado semántico del interés entendido como la legítima conveniencia. Una vez producida la mudanza promovida por el egoísmo posesivo el interés sólo ha de comprenderse como *propiedad privada.* Esta transformación tiene por efecto político, apunta Ayn Rand, que «sin derechos de propiedad ningún otro derecho es posible»[40]. ¿Esto qué significa? Que la propiedad del individuo –para predicadores del capitalismo como Rand, Nozick, Friedman, etc.– al ser el único medio para garantizar la vida, adquiere una intangibilidad superior a la propia vida. Es decir, que sin un derecho exclusivo de propiedad sobre la manzana que puede salvar de la muerte por inanición a un individuo, este no puede garantizar su vida.

La clave de esta conexión vida-propiedad reside en que el derecho a la propiedad no supone más que una acción. Ese derecho «no es una garantía de que un hombre obtendrá una propiedad, sino únicamente una garantía de que será suya si la gana»[41]. ¿Qué ocurre si no lo hace? Simplemente no tiene la capacidad moralmente legítima de preservar su vida. La consecuencia obvia que se colige conlleva aceptar a la ley del primer ocupante o la ley del más fuerte. Sólo en el escenario en el que se amalgama una lógica propiedad-derecho acción-lucha puede llegarse a comprender al egoísmo virtuoso. Al egoísta se lo adjetiva como virtuoso porque supera a los demás en la conflagración –gana y dispone de los medios para preservarse.

De este modo, se oculta referirse a la pobreza como exclusión o carencia de futuro, confiriéndole sólo la connotación de un mero fracaso personal. Al pobre no se lo reconoce como el expulsado de la sociedad de la opulencia y la irracionalidad consumista, sino como al fracasado que no ha dado

38 NOZICK, R (1974). *Anarquía, estado y utopía*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991. p. 179, nº 2.

39 VEBLEN, Th (2005). *Teoría de la clase ociosa.* Trad. Vicente Herrero. México, Fondo de Cultura Económica. p. 191.

40 RAND, A (1961) *La virtud del egoísmo. Un nuevo y desafiante concepto del egoísmo*. Trad. Luis Kofman. Buenos Aires, Grito Sagrado, p. 47, En la actualidad Ayn Rand ha sido descubierta como fundadora filosófica y moral del movimiento del *Tea Party* en Estado Unidos. En el contexto argentino ha sido difundida por Mauricio Macri (Jefe de Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires): ver DI MARCO, L (2007). «¿Quién le teme a Ayn Rand?» *La Nación*, septiembre 23, edición impresa, sec. Ideas. http://www.lanacion.com.ar/946337-quien-le-teme-a-ayn-rand.

41 RAND, A (1961). *Op. cit.,* p. 136.

de sí lo suficiente para triunfar[42]. Por ejemplo, el enjuiciamiento de una mujer indigente a raíz de la muerte de su hija por desnutrición manifiesta la criminalización de la pobreza que se sigue del modelo posesivo neoliberal[43].

El sujeto neuroliberal lejos de advertir los peligros de organizar la sociedad en torno a las «fortunas agigantadas en pocos individuos», aplaude la posibilidad misma de la acumulación. «[...] Las grandes necesidades de los infinitos miembros de la sociedad [...]» –sostenía Mariano Moreno en 1810– se ofuscan en el trastornado sueño de una sociedad política idéntica a una compañía de responsabilidad limitada formada por hombres de negocios[44].

Llegados a esta instancia de la argumentación aparece diáfano el embozado sentido que persigue la prédica de la ética gladiatoria. Si la buena fortuna recompensa al mérito personal nada se debe a los demás. Es decir, se fetichiza al rico y famoso como expresión del éxito en la lucha por la emancipación. La pretensión distributiva de los ingresos afrenta al disfrute de la satisfacción individual. El esfuerzo personal constituye el único medio para llegar a ser, algún día, el tiburón de un estanque repleto de pequeños peces. Este sueño narcisista, inducido por la propaganda, hace que se legitime el apetito voraz de los más aptos mientras en realidad se sigue habitando la base de la cadena trófica de la globalización. Esta lógica activa, por ejemplo, el mecanismo en el que los estratos menos satisfechos o acaudalados defienden la libertad de los más acomodados. De otro modo, quedaría abierta la puerta para intentar distribuir también sus ingresos bajos[45]. En definitiva, el pueblo se disciplina por ese sueño triunfalista que lo lleva a reconocerse «a sí mismo en sus mercancías, encuentra su alma en su auto, en su tocadiscos, en su equipo de cocina [...]»[46].

El narcisismo abanderado por el discurso neoliberal conjura determinados requerimientos pulsionales preconscientes para inducir un embelesamiento que opaque las contradicciones inherentes a la transformación de la justicia descrita. El neoliberalismo construye una serie de mitos legitimadores de prácticas políticas y económicas perversas. A la carencia total de empatía se le suma un carácter interpersonalmente explotador. De ese modo la pérdida de libertad individual lejos de espantar evoca un mecanismo sadomasoquista en el que se legitima aquello que se desea ser.

2. Escenificación política del suicidio

En un sistema troglodita que todo lo ingiere, no sólo la comunidad se hace imposible, sino que la mera existencia del individuo se encuentra amenazada. El egoísmo virtuoso conlleva la implanta-

42 «Habría que reconstruir, eslabón por eslabón, la larga cadena de las instituciones, agentes y soportes discursivos (notas de consejeros, informes de comisiones, misiones oficiales, debates parlamentarios, coloquios de expertos, libros académicos o para el gran público, conferencias de prensa, artículos de diarios y notas televisivas) por la cual el nuevo sentido común penal que apunta a criminalizar la miseria». WACQUANT, L (2004). *Las cárceles de la miseria.* Trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Manantial, pp. 22-23. Para un análisis pormenorizado del concepto "criminalización de la pobreza" ver ALARCÓN, C (2002). *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vida de pibes chorros.* Buenos Aires, Norma; DUSCHATZKY, S & COREA, C (2004). *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones.* Buenos Aires, Paidós. KESSLER, G (2004). S*ociología del delito amateur.* Buenos Aires, Paidós, Cap. 2.

43 CECCHI, H (2012). «La llaga de la Justicia penal». *Página|12*, noviembre 19. http://www.pagina12.com.ar/imprimir/diario/sociedad/3-208107-2012-11-19.html.

44 MORENO, M (1975). *Plan revolucionario de operaciones*. Buenos Aires, Plus Ultra, p. 62. Ver LASKI, HJ (1936). *The Rise of Liberalism*. New York, Harper & Brothers. p. 127. En esta obra el autor británico realiza una ponderación del exclusivo carácter propietario del contrato social liberal.

45 GALBRAITH, JK (1992). *Op. cit.,* pp. 35, 53-58.

46 MARCUSE, H (1993). *Op. cit.,* p. 39.

ción de un neodarwinismo en el que «la justificación de las propias virtudes se basa sobre mentadas debilidades ajenas, creciendo y afirmándose uno mismo mediante la disminución de los demás. Con ello, la barbarie sólo alcanza a ser develada como fenómeno puramente externo y nunca como una resultante del propio comportamiento»[47]. La ideología neoliberal hipostáticamente fundamenta el *statu quo* de una sociedad carnívora. Para ello rompe la correspondencia entre los significantes y los significados. Esta dislocación intenta esconder tras el artificio de la imagen, la publicidad y la censura el aspecto concreto de las elecciones cotidianas a las que se somete al sujeto. Al igual que el niño que cree que nadie lo ve porque se ha tapado los ojos, la ilusión de la propaganda neoliberal se aboca a desfigurar la realidad.

La ausencia de logros proporcionados a la idealización teórica de sus premisas prefigura ese trastorno narcisista del neuroliberalismo. Así, muy a pesar de la capacidad de la sociedad tecnológica para combinar lo racional y lo irracional, la emancipación y la servidumbre, las perogrulladas siempre encuentran el modo de perpetuar su verdad. La cronología de los atropellos a la democracia y los derechos individuales ocultos tras el dogma del egoísmo virtuoso, se prolonga de forma conspicua. Citaremos, una vez más, sólo algunos ejemplos destacados.

Allí donde se denotan las olas de democratización creciente se obvia realizar mención alguna a la vinculación de la dinámica capitalista con la acumulación de poderes de *facto* de las compañías transnacionales y sus *condottieri*. En definitiva «la democracia liberal es un lujo político que no todos los países están en condiciones de asumir»[48]. Además del mencionado caso de Pinochet, podríamos agregar una larga lista de ejemplos de connivencia entre poderes políticos y poderes económicos. Por ejemplo, el delineamiento del modelo económico neoliberal del gobierno de Carlos S. Menem fue dictada por miembros del directorio del grupo corporativo multinacional Bunge & Born[49]. En el actual Concejo de Ministros conformado por Mariano Rajoy en España el Ministro de Economía y Competitividad lo ocupa Luis de Guindos, expresidente ejecutivo de Lehman Brothers.

Estos hechos comunes en los albores de la siempre joven revolución conservadora no son meras casualidades biográficas de los implicados. Hay que comprender –afirmaba André Gorz al final de la década de los noventa– que el éxodo del capital del control de las sociedades-Estado sólo se produce allí donde los gobiernos adquieren el hábito de la genuflexión. El poder irresistible de los mercados no sería más que una coartada para emprender la guerra que el capitalismo declara a la clase obrera al ritmo del bombo de la «desregulación»[50]. El dinamismo de estas prácticas políticas –agrega Eric Toussant– se origina en «la debilidad de la lucha de los trabajadores por una redistribución a su favor del ingreso»[51]. Hace más de 200 años Adam Smith –limpio de culpa y cargo de cualquier acusación protomacarthista– reseñaba el mismo escenario: «comerciantes y fabricantes se quejan generalmente de los malos efectos de los salarios altos [...] Pero nada dicen sobre las malas

47 BIAGINI, H (1996). *Fines de Siglo, Fin de Milenio.* Buenos Aires, Unesco, Alianza, p. 139.

48 BIAGINI, H (1992). *Op. cit.*, p. 123.

49 El grupo económico multinacional originado en Argentina fue considerado durante el siglo XX como la corporación más poderosa e influyente del país. Los dos primeros ministros de economía del gobierno de Carlos S. Menem fueron Miguel Roig y Néstor Mario Rapanelli. Tanto en el ministerio, como en la corporación, Rapanelli sucedió a Roig, ya que ambos ostentaron sucesivamente el cargo de vicepresidente ejecutivo general de Bunge & Born y luego el de Ministro de Economía de la Nación.

50 GORZ, A (1998). *Miserias del presente, riqueza de lo posible.* Estado y Sociedad. Buenos Aires, Paidós, pp. 21-31.

51 TOUSSAINT, E (2012). *Op cit.*, p. 14.

consecuencias de los beneficios altos»[52]. Es decir, las grandes fortunas presionan a los gobiernos para que rebajen los salarios de los trabajadores y puedan, así, mantener la competitividad sin renunciar a sus altos beneficios.

Este repetido engaño que señala al salario obrero como el origen de las disfunciones de las economías ha llevado a que en la actualidad se privilegien las políticas macroeconómicas monetarias, por sobre las fiscales. Esto supone gravar, a través del precio del dinero, a aquellos que menos tienen y premiar a las altas rentas con sistemas impositivos regresivos, o nulos en el caso de la renta financiera. Milton Friedman, conocido monetarista, afirma en *Capitalism and Freedom* que la función económica del gobierno debe limitarse a la manipulación monetaria. La política fiscal –tildada de intervencionista– debe ser descartada por reducir la eficacia marginal del capitalismo. En otras palabras, afecta el cortejo que debe primar en las relaciones Estado-capital[53].

Es una implicación lógica la que existe entre el éxodo del capital y la desregulación. Hay que recordar que las grandes fortunas de los CEO de las empresas multinacionales no se construyen en base al talento, ni se ven afectadas por sus estrepitosos fracasos[54]. Así, haciendo alarde de una proyección morbosa de los defectos propios en el comportamiento ajeno, se condena con el mayor énfasis la indisciplina fiscal originada en un estado de bienestar *pobrista,* mientras se excluye de la crítica a los gastos en subsidios a la educación y sanidad privada, las garantías a los depósitos bancarios, la fabricación de armas y las rentas artificialmente altas de sectores de la economía que sistemáticamente externalizan sus gastos en el Estado.

La escenificación de la connivencia en el ámbito suramericano utiliza ropajes de estilo colonial. En 1942, José María Rosa señaló en *Defensa y pérdida de nuestra independencia económica* cómo el mecanismo de la deuda soberana había tenido y tendría por resultado no sólo la pérdida de la independencia, sino también la pauperización de un pueblo a costa del enriquecimiento de otro. Los intereses de la deuda no son sólo el precio del dinero prestado, sino el tributo forzoso que se ha de pagar por subirse al barco del progreso. «Tentativa –afirma Rosa– de imponer el coloniaje económico disfrazado de mejor conveniencia institucional»[55].

En un socarrón gesto de altanería intelectual los lumpenburgueses –según el término empleado por André Gunder Frank–[56], señalan esta continuidad lógico-explicativa entre deuda y dependencia, entre riqueza y pobreza, como el dogma prístino del idiota latinoamericano. En lo que Plinio Apuleyo Mendoza, Álvaro Vargas Llosa y Carlos Alberto Montaner han dado en llamar el *Manual del perfecto idiota latinoamericano* se eructa la burla a esa superstición de un continente asediado por la idiotez[57]. Apostados en su promontorio eurocéntrico recurren al marqués sin marquesado, Mario Vargas Llosa, para presentar la argumentación más banal contra el populismo como supuestas manifestaciones autoritarias.

52 SMITH, A (1983). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones.* Barcelona, Orbis. Libro IV, Cap. VII, Parte II, Sección I.

53 FRIEDMAN, M (1982). *Capitalism and freedom*. Chicago; London,University of Chicago Press. pp. 37-54.

54 MUÑOZ, R (2008). «Culpables, millonarios e impunes». *El País*, octubre 12, Edición impresa. http://elpais.com/diario/2008/10/12/negocio/1223817268_850215.html.

55 ROSA, JM (1972). Defensa y Pérdida de Nuestra Independencia Económica. Buenos Aires, Huemul, p. 76.

56 FRANK, AG (1979). *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo*. 2ª. ed. Ediciones de Bolsillo 212. Barcelona, Laia.

57 MENDOZA, PA; VARGAS LLOSA, Á & MONTANER, CA (1996). *Manual del perfecto idiota latinoamericano y español*. 2º ed. Barcelona, Plaza & Janés.

Para justificar sus desequilibrados propósitos expansionistas, los intereses corporativos transnacionales, al referirse al tercer mundo, han apelado a mecanismos proyectivos del tipo *la paja en el ojo ajeno* mediante argumentos como los de continente y pueblo enfermos. Actualmente, para echar por tierra las realizaciones satisfactorias latinoamericanas, se acomete un abordaje mediático reduccionista sobre mentados caracteres inherentes a la personalidad de gobernantes presuntamente populistas, quienes aparecen como poseídos por la arbitrariedad (caprichosos, vanidosos, iracundos, intratables –desde Hugo Chávez y Evo Morales hasta Néstor Kirchner y Cristina Fernández). La semblanza de los excesos se apareja con el lastre visceral tradicionalmente atribuido a una actitud mental propia de los dirigentes criollos: la imprevisión, madre de todos los vicios, renuente al progreso y a la modernización. Sendas condenas son irremisibles de antemano por más emprendimientos innovadores que puedan contraponérsele a ese mismo *diktat*, según lo han venido testimoniando dichos gobernantes mediante sus intentos de recuperación del patrimonio y las riquezas nacionales[58]. Políticas y resistencias, todas ellas, que están haciendo que, a diferencia de lo que ocurre en las políticas primermundistas, pueda accederse a una paradigmática etapa posneoliberal.

Habituales practicantes del sincericidio los defensores de la libertad de mercado "olvidan", a su vez, el carácter complementario entre el credo neoliberal y la represión militar en Latinoamérica, lo cual desenmascara la finalidad de estos ataques a los proyectos emancipatorios. Las dictaduras cívico-militares han utilizado la defensa de la libertad para legitimar usurpaciones armadas al poder democrático del pueblo. Para aquellos, la democracia significa, en todo caso, un sistema liberal democrático, o sea, un régimen en el que *democrático* posee un carácter accesorio. De tal modo, se yerguen restricciones que limitan las opciones de la ciudadanía y refrenan el avance de un democracia participativa.

Por ejemplo, Jorge Julio Palma, contralmirante partícipe del golpe militar al gobierno constitucional de Juan Domingo Perón en 1955, afirmaba que «cuando una minoría egregia ha podido convencer y educar a las mayorías en la aplicación del sistema social de la libertad […] se han obtenido los más altos grados de felicidad y bienestar para la mayoría»[59]. En esa conferencia, irónicamente titulada *La libertad y el mar,* plantea la alternativa entre garantizar la libertad de las capacidades individuales o esclavizarlas. Valga la aclaración que para este marino los medios técnicos para la defensa de la «soberanía individual» de la democracia incluyen el derrocamiento armado a los gobiernos constitucionales. Redobla la ironía el hecho de que esta conferencia haya sido pronunciada el 30 de septiembre de 1966 tan sólo unos meses después del golpe militar del 28 de junio en el que se puso –*de facto*– punto final al gobierno constitucional de Arturo Umberto Illia.

La actitud tutelar de las minorías liberales preclaras se mantuvo durante todo el siglo XX. El objetivo consistía en estructurar la moral y las relaciones sociales para que resulte impracticable una emancipación más allá del régimen liberal democrático. «Al aceptar una política económica sustentada en el credo del liberalismo, las Fuerzas Armadas reconocieron en el mercado […] un instrumento eficaz de disciplinamiento de las relaciones sociales»[60]. De este modo, creían que en el futuro ya no sería necesario apelar a la violencia de esa minoría egregia para ordenar el comportamiento de la clase obrera.

58 *Cfr.* BIAGINI, H (2009). *Identidad argentina y compromiso latinoamericano.* Universidad de Lanús, capítulo IV y epílogo.

59 PALMA, JJ (1966). "La libertad y el mar", in: *Tres enfoques de la libertad.* Buenos Aires, Centro de Estudio sobre la Libertad, p. 34.

60 CANITROT, A (1983). *Orden social y monetarismo.* Estudios CEDES, vol. 4, nº7. Buenos Aires, Centro de Estudios de Estado y Sociedad, p. 6.

La historia reciente (2007-2012) de varios países europeos viene a confirmar que para el neoliberalismo las transacciones financieras son el límite de la legitimidad de los resultados electorales y del pluralismo. Por tanto, sin necesidad de abrir las venas de América Latina –parafraseando el libro de Eduardo Galeano–, en el Primer Mundo encontramos de la continuidad de esa lógica perversa en la que los cuerpos son el campo de operaciones del neoliberalismo conservador, socialmente clasista, políticamente autoritario y económicamente privatizador. Tras darse a conocer en 2012 una serie de "ajustes" en el Estado español, el periodista y escritor Juan José Millás describía la situación con un tono ajustadamente irreverente.

> La economía financiera no se conforma con la plusvalía del capitalismo clásico, necesita también de nuestra sangre y en ello está, por eso juega con nuestra sanidad pública y con nuestra enseñanza y con nuestra justicia al modo en que un terrorista enfermo, valga la redundancia, juega metiendo el cañón de su pistola por el culo de su secuestrado[61].

El discurso descalificador difundido por intelectuales cortesanos neoliberales hacia todo aquello opuesto a sus cánones, tiene como meta eliminar la necesidad de brindar razones sobre la justicia de las opciones políticas que propugnan. Refugiados en esta filosofía suprahistórica y suprahumana realizan un simulacro. Presentan, con una mano, al hombre del amor y las oportunidades, mientras con la otra terminan por fundamentar la dominación en condiciones objetivas –naturales. Se aprueba la tesis –dirán ante las políticas implementadas en la década de 1990– que «ha sonado una nueva hora liberal, nacida no de la dialéctica de las ideas sino de los imperativos de la necesidad»[62]. Este pretendido unicato de la razón neoliberal lleva, a las claras, tres siglos de desfase al permanecer anclado en una lógica newtoniana. En su afán por establecer la necesidad mecánica de las políticas neoliberales olvidan –como señalara René Passet– que «la historia no guarda relación con el tren cuya salida, cuyo destino y cuyas estaciones de paso están rigurosamente predeterminadas». El principio de incertidumbre de Werner Heisenberg demuestra que en todo momento varios proyectos siguen siendo posibles. «Si el pensamiento cristaliza en su valor eterno ¿cómo va a ser capaz de aprehender un mundo que, a su vez, se halla en evolución continua?»[63].

De todas estas perogrulladas que venimos repitiendo con la intención de mostrar el dogma oculto del egoísmo virtuoso, la de la primacía natural del mercado se reitera en su necedad. Franz Hinkelammert, echando mano del *Leviathan* de Hobbes, contesta a este liberalismo de los trastornos míticos del mercado. «Lo que la estrategia de globalización con su totalización de los mercados hace, es reducir la libertad humana a la libertad de cada uno de hacerse el lobo del otro»[64]. El liberalismo de mercado, lenguaje arrogante y soberbio, se escenifica en una suerte de suicidio del hombre convertido en objeto de la historia. La racionalidad indirecta que debería llevarnos a ese "yo vivo, si tú vives también", se disloca. El liberalismo mercadofílico estipula: yo vivo, si logro condenarte a ser excluido o a morir.

61 MILLÁS GARCÍA, JJ (2012). «Un cañón en el culo. Relaciones imposibles: economía real-economía financiera». *El País*, agosto 14, sec. Cultura. http://cultura.elpais.com/cultura/2012/08/13/actualidad/ 1344875187_015708.html.

62 DURAN COUSIN, E (1993). *La hora neoliberal de América Latina. Un estudio Objetivo.* Fundación Hanns-Seidel. pp. 78-79.

63 PASSET, R(2001). *La ilusión neoliberal.* Trad. María Victoria López Paños. Madrid, Debate, pp. 28-70.

64 HINKELAMMERT, F (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Palabra Comprometida Ediciones, p. 130.

La combinación de la individualización del mundo y la búsqueda del progreso justifican la explotación como el camino necesario hacia el mito del mercado perfecto. De este modo, se traslada dentro de la sociedad política el conflicto entre individualidades que los modernos creían haber superado con sus contractualismos. En lugar de hacer posible la deidad del hombre para el hombre, se garantiza la ferocidad. Y, en su máxima irracionalidad, se la presenta como una libertad. Es más que simbólico que Milton Friedman –celebérrimo asesor del dictador Pinochet– elija a Hong Kong como modelo de ese paraíso terrenal del liberalismo. Es más que esclarecedor que sostenga que la pobreza de los trabajadores del puerto de Hong Kong antecede al logro de su emancipación[65].

Así el sueño del niño vagabundo que puede ser un gerente mañana requiere que este chico asuma hoy como una verdad la aserción ilógica, injusta e irracional de que «la desigualdad representa el principio y el fin de las cosas y que en lugar de ser un obstáculo para el desarrollo constituye el germen de la prosperidad»[66]. La moral capitalista al ser, en definitiva, un problema objetivo se ahorra el problema de explicar desde el yo el fracaso y la suerte ajena. Ya no hay suerte, sino fallo epistemológico en el discernimiento de las mejores estrategias en la lucha por la preservación.

Este mito del progreso que Friedman escenifica en la por entonces colonia británica, oculta *desde arriba* que el empresario –por ejemplo, Amancio Ortega (tercera fortuna mundial y dueño del grupo multinacional de fabricación y distribución textil Inditex)– oprime a sus empleados –Naima Naim (costurera de una fábrica de Inditex en Marruecos)[67]. «La vida no es justa. Es tentador pensar que el gobierno puede rectificar lo que la naturaleza ha producido. Pero es también importante reconocer cuánto nos beneficiamos precisamente por esa injusticia que deploramos»[68]. En el discurso de la explotación el empresario «es ahora servidor, da trabajo, empuja el progreso, sirve al interés general»[69].

La escenificación política del suicidio radica, pues, en la construcción de los dispositivos que dificultan al hombre contemporáneo experimentar, aún en su propio cuerpo, este juego terrorista. El neodarwinismo –etiqueta que Biagini aplicó al neoliberalismo de finales del siglo XX– no completa la estampa de la realidad y nos lleva a postular el neuroliberalismo a comienzos del XXI. Esta identificación del liberalismo con un trastorno pretende apuntar, tal como se ha mencionado, al permanente estado alucinógeno en el que ya no se olvida sólo al otro, sino a sí mismo.

3. Disciplinamiento psico-social

En el relato "El que inventó la pólvora" (1988), el mexicano Carlos Fuentes presenta una historia teñida de realismo mágico que describe nítidamente las circunstancias que estamos aquí intentando delinear. El autor narra los avatares de una sociedad en la cual los objetos materiales se desvanecen. Las cucharas de plata se disuelven en el té, las letras de los libros salen volando como mariposas, los autos se desintegran por los aires entre gases rojos. La evanescencia de todos los objetos de consumo ocasiona, de forma inicial, una consternación general. Las fábricas disipan las dudas en el sistema, proclamando que tienen la capacidad de reponer todos los objetos desaparecidos

65 FRIEDMAN, M (1980). *Free to choose: a personal statement*. Pelican books. Harmondsworth, Penguin. p. 34.

66 BIAGINI, H (1992). *Op. cit.*, p. 123.

67 CHIC, D 2011. «Naima Naim y Mercè Espuñes: "Los accionistas deberían verse responsables de sus prácticas"». *El Periódico de Aragón*, julio 23, Digital edición. http://www.elperiodicodearagon.com/noticias/espacio3/naima-naim-y-merce-espunes-los-accionistas-deberian-verse-responsables-de-sus-practicas-_689127.html.

68 FRIEDMAN, M (1980). *Op. cit.*, p. 137.

69 HINKELAMMERT, F (2008). *Op. cit.* p. 110.

cada veinticuatro horas. El *Modelo del Futuro* reemplaza a las viejas carcachas. Al día siguiente el *Novísimo Modelo del Futuro* sustituye al ya caducado modelo del día anterior. El sueño dorado del capitalismo se hace realidad. La necesidad objetiva de un consumo acelerado lleva a las fábricas a trabajar a toda máquina, resolviendo, por fin, el problema del desempleo.

> Magnavoces instalados en todas las esquinas, aclaraban el sentido de esta nueva revolución industrial: los beneficios de la libre empresa llegaban hoy, como nunca, a un mercado cada vez más amplio; sometida a este reto del progreso, la iniciativa privada respondía a las exigencias diarias del individuo en escala sin paralelo; la diversificación de un mercado caracterizado por la renovación continua de los artículos de consumo aseguraba una vida rica, higiénica y libre[70].

Estas circunstancias, recibidas con gran alborozo y delirio, se van acelerando a lo largo de la narración. Mientras en un principio la obsolescencia de los objetos se produce cada veinticuatro horas, hacia el final de la historia apenas unas cuantas horas alcanzan para acabar con la vida útil de las mercancías. La precipitación del ciclo de los productos concentra la vida en las fábricas, donde el acto de producir y consumir se convierten en uno solo. Los patrones y los obreros terminan por perder la memoria de una vida allende el puesto de trabajo-consumo y con ella toda capacidad previsora. En ese mundo consumista histérico, descrito por Fuentes, los sujetos viven al día y se emparentan sólo con los segundos, terminando por olvidarse hasta de sí mismos. Sólo el protagonista siente la urgencia de volver a su casa e intentar reiniciar la historia sembrando algunas semillas y encendiendo un fuego.

En la angustia del narrador por recordar algo del pasado emerge el aspecto omnívoro de esa sociedad. La supuesta opulencia de sus fábricas y la capacidad infinita del consumo ocultan las auténticas necesidades vitales. La liberalización, por consiguiente, busca abolir la servidumbre de esos trabajadores-consumidores. Para ello, la vida humana libre –afirma Marcuse– debería definirse en valores cualitativamente distintos, ya sea de forma consciente, subconsciente o inconsciente[71].

Los magnavoces del cuento de Fuentes emulan a los teóricos del neoliberalismo que hemos venido citando. Para aquellos la creencia en la capacidad redentora de la libre empresa justifica de forma suficiente la servidumbre voluntaria como para lograr que se la acepte con alborozo. El neuroliberalismo no oculta nada, al igual que en el cuento, porque se sabe aceptable para una mentalidad en la que ha sido eliminada la sensación de alienación[72]. No en vano Hayek afirma en *Camino de servidumbre* que:

> fue la sumisión de los hombres a las fuerzas impersonales del mercado lo que en el pasado hizo posible el desarrollo de una civilización que de otra forma no se habría alcanzado. Sometiéndonos así, hemos contribuido día tras día a construir algo que es más grande de lo que cualquiera de nosotros puede comprender plenamente[73].

En este llamamiento a renunciar a la apetencia de lo inteligible Hayek no hace más que actualizar, pero invirtiendo su signo denunciatorio, el viejo paradigma moderno de la servidumbre volunta-

70 FUENTES, C (1988). "El que inventó la pólvora", in: *Los días enmascarados.* México D.F., Ediciones Era. pp. 73 y ss.

71 MARCUSE, H (2011). *La sociedad carnívora*. Exhumaciones. Buenos Aires, Ediciones Godot.. pp. 7-52.

72 SUÁREZ, L (2009). "Apuntes para una desublimación del deseo en el Discurso Capitalista: de lo semiótico a lo socio-político", *Observaciones Filosóficas.* nº. 9. 2º semestre.

73 HAYEK, FA. (1989). *Camino de servidumbre*. Serie Democracia hoy. Madrid, Libro Libre. p. 218.

ria elaborado por Etiénne de La Boétie hacia 1555[74]. Las figuras del goce, del hechizo y de la libertad como candado de la servidumbre siguen estando presentes. Han cambiado los señores feudales y los objetos de goce, pero los individuos, antes como ahora, aceptan voluntariamente un sometimiento intensivo emanado de esa mezcla ridícula, innecesaria e irracional entre el trabajo socialmente constructivo y destructivo. De ahí que este trastorno les haga aparecer a la resistencia como irracional. ¿Cómo resistirme al automóvil nuevo, a los viajes en avión, a la última tecnología?

Esta situación evidencia que no se está sólo ante un eterno retorno del miedo al poderoso. Para el humanismo simplista del escenario neuroliberal, descrito mágicamente por Fuentes, la resistencia no supone un peligro, ya que, como hemos mencionado, la preconsciencia de los individuos se encuentra atiborrada de slogans que los transforman en cancerberos de su propia cautividad. Ludovico Silva sostiene que en «el taller de la producción espiritual dentro del capitalismo se produce una plusvalía ideológica, cuya finalidad es la de fortalecer y enriquecer el capital ideológico del capitalismo»[75]. La tesis ubica dicho taller en la preconsciencia –aquellas representaciones que se enlazan tras la conciencia con la realidad. El contacto permanente y diario con *slogans* producidos por la industria cultural para justificar el capitalismo acumula en la preconsciencia el material que servirá como fangal en el que se atrapa al individuo. Los mensajes doctrinarios explícitos quedan soslayados por la abrumadora mayoría de mensajes ocultos, ante los que no se puede reaccionar[76].

La Fundación *Junior Achievement* –con presencia en 112 países desde hace casi un siglo– ejemplifica cabalmente la dinámica productiva de material preconsciente. En sus diversos programas educativos fomenta la imagen de una «sociedad integrada por individuos libres y responsables que comprendan la importancia de ser emprendedores para el logro de las metas que, en su particular búsqueda de la felicidad, se hayan propuesto». Destinados a 'niños' de 5 a 21 años esta institución adoctrina, desde la más temprana edad, en el rol del individuo como consumidor y trabajador. Entre los objetivos particulares de sus módulos formativos se proponen, por ejemplo, que niños de cinco años adquieran la capacidad de «organizar un plan de trabajo para obtener el dinero necesario para comprar lo que desean»[77].

Ejemplos como el precedente explican la reproductividad y flexibilidad del neuroliberalismo como aparato doctrinario disciplinar. Numerosas han sido las crisis e igualmente numerosas las actas de defunción firmadas al neoliberalismo. Incluso Michel Camdessus (Director gerente del Fondo Monetario Internacional entre 1987-2000) llegó a reconocer sus errores durante la gestión de la crisis en la Argentina que desembocaron en el famoso *argentinazo* del año 2001. Empero, en la preconsciencia de las personas siempre sigue primando la promesa de un goce sin dialéctica que reabsorba toda imposibilidad. La libertad y al bien común –entendido como una sumatoria de intereses individuales– sirven como máscaras encubridoras de la represión. Poco importa cuáles

74 «Cosa ciertamente asombrosa –y sin embargo tan común que hay que dolerse más que pasmarse de ello– es ver a un millón de hombres servir miserablemente, teniendo el cuello bajo el yugo, no porque estén forzados por una fuerza superior, sino porque –eso parece– están encantados y hechizados por el solo nombre de uno, del que ni deberían temer el poder ya que está solo, ni amar sus cualidades ya que es en su tierra inhumano y salvaje». LA BOÉTIE, É. (2008). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Trad. Pedro Lomba. Libertad de los antiguos/Libertad de los modernos. Madrid, Liberty Fund: Trotta; Indianapolis. p. 2.

75 SILVA, L (1984) *La plusvalía ideológica*. Prologo de Juan Nuño. 4º. edición. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, p. 190.

76 *Ibíd*., p. 214.

77 «Fundación Junior Achievement Argentina». 2012. Accedido diciembre 21. http://www.junior.org.ar/pg_programas_pri_k0.asp. «JA Worldwide-Educating youth on business, economics, and succeeding in a global economy». 2012. Accedido diciembre 26. http://www.jaworldwide.org/.

sean las necesidades ficticias impuestas, mientras estas sean capaces de proteger y preservar al capital material.

El interés que persigue una sociedad guiada por los dictámenes neuroliberales nunca tiene por objeto la felicidad o la libertad general, sino la represión general por medio de una cultura orientada hacia el poder. Esta dirección se verifica en la medida en que las necesidades se significan simétricamente con los intereses de los grupos de poder. La felicidad –la satisfacción o el disfrute universionales o unidimensionales– constituye el nuevo vínculo de poder que ejercen las clases dominantes. El resultado directo se manifiesta en la depreciación de la felicidad y del placer como fines en sí mismos. De esto se sigue, sin mayor dificultad, que el progreso oculte la herida traumática que ocasiona en los hombres y mujeres al reprimir su instinto natural de buscar la felicidad.

En la conferencia de Marcuse, *Teoría de los instintos y libertad,* se procura utilizar la teoría psicoanalítica de Freud para explicar cómo en las sociedades industriales «la libertad sólo es posible sobre la base de la falta de libertad, es decir, de la represión de los instintos»[78]. La satisfacción permanente de las auténticas necesidades de la humanidad reviste un cariz de tipo anarquista intolerable e incompatible con la lógica del progreso disciplinario permanente. La realidad impone restricciones y, por tanto, requiere que todas las energías puestas al servicio de la búsqueda del placer sean encausadas –sublimadas– hacia las necesidades sociales.

> Únicamente el impulso dirigido y controlado eleva la pura satisfacción de las necesidades naturales a placer experimentado y comprometido –a la felicidad. Pero de aquí resulta también que toda felicidad es sólo felicidad socialmente apta, y la libertad del hombre crece en el terreno de la falta de libertad[79].

No obstante, hay que remarcar que Marcuse sugiere una corrección a la teoría de Freud basada en que el *principio de realidad* represivo no se origina en un proceso biológico-natural, sino en uno histórico-social convertido en naturaleza[80]. Al naturalizarse la creencia de que la libertad se alcanza allí donde ha sido reprimida la búsqueda incesante e inconsciente del goce, la libertad se convierte en el yugo de la libertad. La irracional inversión del sentido de la libertad se traduce en la actitud suicida del neoliberalismo que damos en llamar neuroliberalismo.

Los hijos al reponer voluntariamente las mismas renuncias y abstinencias que les imponía el padre primitivo interiorizan el poder paterno y se convierten en señores de su propia casa. Cancerbero de la propia cautividad, el hombre del neuroliberalismo emerge como un «lunático que únicamente obedece los *slogans* impersonales y trabaja con ahínco en su propia destrucción»[81]. Entonces, ante el ejemplo de Amancio Ortega de que el mito del progreso oculta *desde arriba* la explotación, se puede diagnosticar, a su vez, un ocultamiento *desde abajo*. El ofuscamiento de la irracionalidad opresiva encuentra su condición de posibilidad en el hecho de que los sujetos neuroliberales, atiborrados y reprimidos por una erótica de la satisfacción de necesidades irreales, plebiscitariamente celebran su minoridad política y humana.

El logro de la prédica neuroliberal estriba, pues, en configurar un escenario en el que la lucha de clases se vuelve unilateral cuando sus víctimas abandonan tal lucha. «Las masas ya no son sim-

78 MARCUSE, H (1969). *Psicoanálisis y política.* Colección Ediciones de bolsillo. Barcelona, Península. p. 43.

79 *Ibíd.*, p. 50.

80 *Ibíd.,* pp. 106-107.

81 ESCOHOTADO, A(1969). *Marcuse. Utopía y razón*. Madrid, Alianza, p. 100.

plemente los dominados, sino los dominados que ya no se oponen»[82]. La subordinación de la libertad a las exigencias del aparato técnico-administrativo de dominación determina la aparición del *idiota social*, que con su indiferencia –absentismo histórico, dice Gramsci– construye la bola de plomo que ahoga la historia[83]. El sujeto del neuroliberalismo es indiferente en relación con su propia vida en tanto que la abdicación de la voluntad trasciende la mera indiferencia hacia el contexto.

> En cuanto tal [la productividad social], mejora los medios materiales y espirituales para la satisfacción de las necesidades humanas. Pero al mismo tiempo, niega a los mismos hombres el disfrute pleno de esos bienes, porque es energía represiva y ha prefigurado ya a los hombres de tal manera, que no son capaces de valorar la vida misma de otro modo que según la ordenación de valores que rechazan el goce, la paz, la satisfacción como fines, o bien los subordinan a la productividad. […] El individuo se niega el goce de la productividad e invierte así el potencial de nueva productividad, lo cual impulsa el proceso hacia un nivel cada vez mayor tanto de la producción como de la renuncia a lo producido[84].

Hemos dicho que el carácter productivo del disciplinamiento psico-social supone una dinámica según la cual los individuos sostienen la represión que originariamente ha sido impuesta. En otras palabras, la persecución incesante del aumento de la producción social para renunciar finalmente al disfrute de lo producido delata el carácter oligofrénico del neuroliberalismo. Que las personas sigan fagocitando la continuidad de la alienación, cuando las condiciones sociales de bienestar permitirían una devolución del tiempo alienado para la búsqueda de la auténtica satisfacción, adopta la configuración de un profundo trastorno. La recuperación del tiempo alienado implica descubrir un *principio de realidad cualitativamente nuevo,* pero la negación traumática de este y la subsiguiente continuidad del *principio de realidad represivo*, mantiene a la vida dentro del escenario de la lucha por la existencia. Justifica, de ese modo, la continuación de la "ley" del más fuerte, brindando un consentimiento deseante del neodarwinismo. Es decir, a la hecatombe morbosa del neuroliberalismo.

En este escenario, el principal acto de resistencia parte de la toma de conciencia. Se impone la necesidad de nuevas utopías que, como apuntará Arturo A. Roig, no se agoten en su posibilidad narrativa, sino que se instalen en la forma del enunciado discursivo[85]. De esa manera, el juego entre topía/utopía abrirá el espacio de lo posible, visibilizando la contingencia del disciplinamiento psico-social que hemos denunciado. Este vislumbrar nuevos horizontes no puede suponer, en especial en Latinoamérica, una posición vanguardista que menosprecie a las «masas brutas». En los mismos albores de nuestra independencia, Francisco Bilbao les recordaba a los que caían en ese error que «mientras los sabios desesperaban o traicionaban, esas masas habían amasado con sus lágrimas y sangre el pan de la República»[86]. En la historia latinoamericana, el imaginario subversivo demuestra que la esperanza, siempre superior al miedo disciplinario, funge la liberación de todo determinismo.

82 MARCUSE, H (1969). *Op.cit.,* p. 67.

83 GRAMSCI, A (2011). *Odio a la indiferencia.* Barcelona, Ariel, pp. 19 y ss.

84 MARCUSE, H (1969). *Op.cit.,* pp. 101-102.

85 ROIG, Arturo Andrés. (1982). «La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una "utopía para sí"». En *Revista de Historia de las Ideas.* Casa de la Cultura Ecuatoriana y Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Pontificia Católica del Ecuador, Quito, 3, segunda época, pp. 53-63.

86 BILBAO, F (1862). *La América en peligro.* Buenos Aires: Imprensa de Bernheim y Boneo, pp. 100-1.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

ESTUDIOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 18. Nº 62 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2013) PP. 35 - 52
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Aportes de la filosofía política latinoamericana a la comprensión de la gestión pública en tiempos de transformación

Contributions of Latin American Political Philosophy to Understanding Public Administration in Times of Transformation

Jennifer FUENMAYOR y Haydée OCHOA HENRÍQUEZ
Centro de Estudios de la Empresa, Instituto de Investigaciones,
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia.
Maracaibo, Venezuela.

RESUMEN

La producción de conocimiento sobre gestión pública presenta limitaciones para estudiar la realidad de un Estado en transición como el venezolano, es por ello que es necesario buscar un conocimiento que abra espacios para la discusión y que permita transitar en un sentido diferente al recorrido por el conocimiento convencional en esta dimensión del Estado. El objetivo del presente artículo es explorar en la filosofía crítica latinoamericana la existencia de conocimientos que puedan aportar a la comprensión de prácticas de gestión pública en la transición hacia la superación del capitalismo y avanzar en la construcción de una nueva matriz de conocimiento para la comprensión de la gestión pública en tiempos de transformación del Estado latinoamericano. La exploración revela la existencia de: 1) Discusión en cuanto a una racionalidad alternativa; 2) Discusión sobre la necesidad de creación de nuevos conceptos a partir del cambio de la realidad; 3) Aportes en cuanto a la comprensión de nuevas realidades: El tema de la democracia, 4) Aportes en cuanto a refundación del Estado. Se concluye que los desarrollos teóricos de los autores de la filosofía política constituyen un camino promisorio para construir un nuevo conocimiento que sirva para explicar la gestión pública de un Estado en transición.

Palabras clave: Estado, filosofía política latinoamericana, gestión pública, política pública, Venezuela.

ABSTRACT

The production of knowledge about public administration presents limitations for studying the reality of a state in transition like Venezuela. Therefore, knowledge must be sought that opens spaces for discussion and permits moving in a direction different from the transit through conventional knowledge in this dimension of the state. The objective of this article is to explore, in Latin American critical philosophy, the existence of knowledge that could contribute to understanding public management practices in the transition toward overcoming capitalism and advancing in the construction of a new knowledge matrix for understanding public administration in times of transformation for the Latin American State. This exploration reveals the existence of: 1) discussion about an alternative rationality; 2) discussion about the need to create new concepts based on the change in reality; 3) contributions in terms of understanding the new realities—the theme of democracy; and 4) contributions for re-founding the State. Conclusions are that the theoretical developments of authors of political philosophy constitute a promising route for constructing new knowledge that serves to explain public administration for a state in transition.

Keywords: Estate, Latin American political philosophy, public administration, public policy, Venezuela.

Recibido: 15-10-2012 ✦ Aceptado: 22-06-2013

INTRODUCCIÓN

Las teorías y enfoques existentes sobre gestión pública presentan limitaciones, es la razón por la cual buscamos un conocimiento alternativo e innovador que abra espacios para la discusión y que nos permita transitar en sentido diferente al recorrido por el conocimiento convencional, si pensamos en una política y gestión pública para un Estado en transición, que lucha por despojarse de todo el ropaje del Estado Capitalista.

Para ello es necesario pensar en una nueva matriz epistémica, como un nuevo modo de conocer en la sociedad. Producto de prácticas alternativas al capitalismo, se va generando un nuevo conocimiento que se distancia del conocimiento convencional, ese nuevo saber que retroalimenta esas prácticas va conformando esa nueva matriz, que no es más que un modo de mirar diferente y de pensar la realidad, "…consiste en el modo propio y peculiar, que tiene un grupo humano, de asignar significados a las cosas y a los eventos, es decir, en su capacidad y forma de simbolizar la realidad"[1].

Pensamos que los aportes de los teóricos de la filosofía política crítica[2] nutren esa nueva matriz epistémica con sus contribuciones sobre el Estado, la política, el poder, la democracia, entre otros nos muestran el camino a seguir para producir conocimiento en el terreno de la política y gestión pública. Entre estos autores se encuentran: Hinkelammert; Hinkelammert y Mora; Monedero; Dussel; De Sousa Santos y Borón. Estamos de acuerdo con sus planteamientos, como un camino a transitar, cargado de ideas y propuestas en el terreno de las dos grandes dimensiones del Estado: Las políticas públicas y la gestión pública.

El desarrollo teórico de estos autores, solo puede ser pensado, según nuestro criterio, desde la transdisciplinariedad, como una nueva etapa del conocimiento,

> sería un conocimiento superior emergente, fruto de un movimiento dialéctico de retro y proalimentación del pensamiento, que nos permite cruzar los linderos de diferentes áreas del conocimiento disciplinar y crear imágenes de la realidad más completas, más integradas y, por consiguiente, también más verdaderas[3].

De lo que se trata es de la confluencia de saberes, del diálogo entre saberes y aquí juegan un rol protagónico trascendental estos autores, agrupados desde la filosofía política crítica, todos tienen en común el desarrollo de sus conocimientos a partir del marxismo, que utiliza como método la lógica dialéctica y la transdisciplinariedad tiene como uno de sus postulados, esta lógica dialéctica, en donde "las partes son comprendidas desde el punto de vista del todo, y éste, a su vez, se modifica y enriquece con la comprensión de aquéllas"[4].

1 MORENO citado por MARTÍNEZ, M (2009). *Epistemología y Metodología Cualitativa en las Ciencias Sociales*. Editorial Trillas. México. D.F, p.17.

2 Estos autores parten en sus estudios de un Karl Marx repensado desde la realidad latinoamericana. Este conocimiento recibe influencia de la Teoría Crítica de Max Horkheimer, quien desarrolló un nuevo concepto de teoría social con intención emancipativo-práctica, que denominó *teoría crítica*. De acuerdo con su carácter materialista y crítico-dialéctico, no elaboró esta teoría en un sistema, sino en un trabajo multidisciplinar, en una compenetración dialéctica de ciencias y filosofía. Su pensamiento fue siempre crítico y liberador. Su intención práctica apuntaba hacia la transformación de la sociedad burguesa en una sociedad racional, justa y humana. En sus escritos mantuvo siempre una posición firme hacia la crítica de la razón instrumental, así denominó uno de sus libros. HORKHEIMER, M (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Traducción de Jacobo Muñoz. Editorial Trotta, Madrid, España.

3 MARTINEZ, M (2009). *Op. cit*., p. 86.

4 *Ibíd*., p. 98.

A continuación una revisión de sus aportes más significativos para un conocimiento renovado en el campo de la gestión pública. Conviene precisar que la gestión pública es la dimensión del Estado a través de la cual se formulan las políticas y se implementan, es la dimensión que mueve el aparato estatal, es un aspecto casi olvidado según Therborn por el marxismo en el estudio del Estado.

1. APORTES EN CUANTO A UNA RACIONALIDAD ALTERNATIVA A LA ECONOMÍA

Debido a la crisis de la racionalidad moderna se busca una nueva racionalidad para el estudio de los fenómenos políticos, sociales y económicos. Se cuestiona la racionalidad instrumental, económica o medio-fin como es también denominada, la cual no ha cristalizado una sociedad con auténtica libertad e igualdad. La lógica de funcionamiento del sistema capitalista ha operado bajo la lógica instrumental de la ganancia, la rentabilidad, la productividad con el uso de la razón instrumental, de esta manera nos hemos acercado a la destrucción de la naturaleza, del mismo hombre, de la vida de los seres humanos, si queremos partir de una concepción más humanitaria del hombre, preservar su vida y la del colectivo, visto desde la comunidad y la de un Estado al servicio de esa misma comunidad debemos mirar y actuar en otro sentido: en el sentido de la preservación de la vida y de la naturaleza, del sujeto y es por ello que debemos considerar otro tipo de racionalidad. La racionalidad reproductiva es la propuesta de Hinkelammert[5] y la racionalidad cosmopolita es la propuesta de De Sousa Santos[6].

Sin embargo, durante mucho tiempo ha dominado la razón instrumental, que ha marcado la manera de pensar y de actuar dentro del sistema capitalista. Para Horkheimer[7], "dicha visión afirmaba la existencia de la razón como una fuerza no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo, en las relaciones entre los hombres y entre las clases sociales, en las instituciones sociales, en la naturaleza y en sus manifestaciones". "Su punto de partida más visible es la empresa que calcula sus costos y ganancias. Estas son la diferencia entre los costos de producción y el precio del producto (o del servicio) producido. Hay una relación medio-fin, cuya maximización se mide por la cantidad de ganancia lograda"[8].

La racionalidad reproductiva propuesta de Hinkelammert[9], apunta en un sentido diferente a la lógica de la racionalidad instrumental:

> (…) es la racionalidad del circuito natural de la vida humana… Para poder enfocar esta racionalidad reproductiva, tenemos que visualizar al actor más allá de sus relaciones medio-fin. Lo percibimos, entonces, como sujeto…aparece el sujeto como la totalidad de sus acciones potenciales, y aparece la inserción del sujeto en el circuito natural de la vida humana como condición de posibilidad de esta vida[10].

5 HINKELAMMERT, F (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Fundación editorial el perro y la rana.

6 DE SOUSA SANTOS, B (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política.* Editorial Trotta, Madrid, España.

7 HORKHEIMER, M (2002). *Op. cit*., p.46.

8 HINKELAMMERT, F (2006). *Op. cit*., p. 61.

9 *Ibídem*.

10 *Ibíd*., pp.44-48.

> La opción por la vida humana amenazada demanda una nueva solidaridad, aquella que reconoce que la opción por la vida del otro es la opción por la vida de uno mismo. El otro está en mí, yo estoy en el otro. Es el llamado del sujeto, el grito del sujeto… [11].
>
> Es desde el sujeto…que se puede reformular la democracia y la ciudadanía; en esa reformulación va en juego que la lógica de la exclusión se transforme en una lógica de inclusión…la postulación del sujeto necesitado como efectiva condición de posibilidad de la democracia, impone una racionalidad reproductiva…"[12].

En definitiva en palabras de Hinkelammert y Mora[13]: "no se trata de abolir el criterio de la racionalidad medio-fin, sino de reconocer que, la condición de toda racionalidad medio-fin debe ser una racionalidad de la reproducción de la vida". Es por ello que la reproducción de la vida humana como criterio de racionalidad toma forma teórica a través de tres conceptos fundamentales que de acuerdo a Hinkelammert y Mora[14], serían los siguientes:

> El concepto de *conditio humana*, a partir del cual se juzga el proceso de constitución del pensamiento científico y la metodología, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales y humanas. El uso de este concepto permite desarrollar una crítica radical de los conceptos trascendentales e ideales que han hecho posible la constitución de las más diversas teorías científicas, descubriendo su utopismo…El concepto de *reproducción*, a partir del cual se juzga la posibilidad o imposibilidad, la sustentabilidad o no sustentabilidad de las formas sociales de organización de la vida humana. En otras palabras, se trata del análisis de la factibilidad en sus diversas dimensiones: trascendental, histórica, técnica, política, económica, etc… La <vida humana> como <criterio de verdad>. La vida humana en comunidad es el modo de existencia del ser humano y, por ello, al mismo tiempo, es el criterio de verdad práctica y teórica. Todo enunciado o juicio tiene por última referencia a la vida humana. Es la praxis como criterio de verdad. No hay transformación. No hay transformación del mundo sin transformación del ser humano [15].

La mirada de la racionalidad humana en oposición a la racionalidad económica en el aparato público, es un concepto con un gran potencial para interpelar prácticas de gestión pública alternativas que luchan por desarrollarse en espacios del aparato público de algunos países latinoamericanos. ¿Cómo explicar por ejemplo las propuestas de empresas de producción social en Venezuela?, las cuales fueron concebidas por Chávez:

> (…) como entidades económicas dedicadas a la producción de bienes o servicios, en las cuales el trabajo tiene significado propio, no alienada, auténtico; en las cuales no existe discriminación social en el trabajo y de ningún tipo de trabajo, no existen privilegios en el trabajo asociados a la posición jerárquica. Aquellas entidades económicas con igualdad sustantiva entre sus

11 HINKELAMMERT, F & MORA, H (2005). *Hacia una Economía para la Vida.* Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, p. 270.

12 ACOSTA, Y (2005). *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina.* Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, Uruguay, p. 149.

13 HINKELAMMERT, F & MORA, H (2005). *Op. cit.*, p. 272.

14 *Ibíd.*, p. 271.

15 *Ibídem*.

> integrantes, basada en una planificación participativa y protagónica, bajo régimen de propiedad estatal, propiedad colectiva o la combinación de ambas[16].

Otro autor, De Sousa Santos[17], propone un modelo diferente de racionalidad, la razón cosmopolita, y para ello sugiere fundar tres proyectos sociológicos: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción. De lo que se trata entonces en palabras textuales de De Sousa Santos es:

> (…) expandir el presente y contraer el futuro. Sólo así será posible crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia social que está en curso en el mundo de hoy. En otras palabras, sólo así será posible evitar el gigantesco desperdicio de la experiencia que sufrimos hoy día. Para expandir el presente, propongo una sociología de las ausencias; para contraer el futuro, una sociología de las emergencias…la inmensa diversidad de experiencias sociales revelada por estos procesos no puede ser explicada adecuadamente por una teoría general. En vez de ello propongo el trabajo de traducción, un procedimiento capaz de crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles sin destruir su identidad[18].

Para proponer una nueva racionalidad el autor en referencia cuestiona la existente, y la denomina la razón indolente, que sería la responsable del desperdicio de la experiencia, por lo que señala que ésta debe ser cuestionada. Según Monedero:

> Cuestionada en tanto en cuanto es impotente (asume que no se puede hacer nada para salir del modelo vigente); es arrogante (cree ser omnisciente y, en nombre de su libertad, renuncia a explicar sus errores o contradicciones); es metonímica (toma la parte por el todo, esto es, se considera la única forma de racionalidad y o bien desprecia a las demás o las usa sólo como materia prima); es proléptica (tiene una concepción lineal del devenir, de manera que imagina el proceso social como una flecha del tiempo que arrastra en su estela otras concepciones más complejas)…la razón metonímica va a usar un factor muy poderoso, la eficacia, basada en la productividad propia del desarrollo tecnológico capitalista, y del desarrollo de la coerción legítima. Ambas, eficacia y coerción legítima, tienen la extraña virtud de reducir la contemporaneidad y de despreciar las experiencias que no caben en el todo que le interesa…[19].

Esta es la misma racionalidad instrumental que le ha servido al sistema capitalista para lograr su objetivo: la ganancia, y la que ha marcado la visión del mundo, las teorías, los modelos, los esquemas mentales del individuo, las prácticas económicas y sociales, la convivencia, la manera de conceptualizar el Estado, la democracia, el poder, la política con una visión instrumental determinista que es necesario revisar y buscar nuevos caminos y propuestas para así, poder avanzar en el conocimiento, si lo que se pretende es transformar al mundo.

16 TROUDI H & MONEDERO J (2006). *Empresas de Producción Social. Instrumento para el Socialismo del Siglo XXI*. Centro Internacional Miranda, Caracas, p. 91.

17 DE SOUSA SANTOS, B (2005). *Op. cit.*

18 *Ibíd*., p. 153.

19 MONEDERO, J (2005). "Conciencia de frontera: La teoría crítica posmoderna de Boaventura De Sousa Santos". Presentación, in: DE SOUSA SANTOS, B (2005). *Op. cit.,* pp. 75-77.

En relación a lo anterior afirma De Sousa Santos[20], lo siguiente: "…Desde mi perspectiva, para que se den cambios profundos en la estructuración de los conocimientos es necesario comenzar por cambiar la razón que preside tanto los conocimientos como su propia estructuración. En suma, es preciso desafiar la razón indolente". La razón indolente bajo la forma de razón impotente tiene que ver con el determinismo; en su forma como razón arrogante tiene que ver con el libre arbitrio y con el constructivismo; bajo la forma de razón metonímica, tiene que ver con la idea de totalidad bajo la forma de orden, hay solo una lógica que gobierna, tanto del todo, como de las partes, promueve una visión del mundo parcial y selectiva. Se manifiesta a través de formas dicotómicas y con una jerarquía[21].

Son planteamientos que nos pueden permitir descubrir propuestas y prácticas de gestión liberadoras que desafían las históricas prácticas burocráticas, como por ejemplo el desplazamiento del aparato público tradicional en Venezuela a través de aparatos paralelos denominados Misiones, la promoción de las comunas que según el propio De Sousa Santos "son estructuras paralelas caracterizadas por la participación popular en la gestión pública"[22].

2. APORTES EN CUANTO A LA NECESIDAD DE NUEVOS CONCEPTOS FRENTE A NUEVAS REALIDADES

De acuerdo a Ianni[23], la globalización ha desafiado radicalmente los marcos de referencia de la política, en cuanto a su práctica y teoría. Hay categorías básicas de la ciencia política que parecen haber perdido su vigor y vigencia o requieren de una reelaboración. Lo anterior se hace extensivo para otros conceptos, no solo el de política, sino los que tienen que ver con la gestión pública. Para ello es necesario salir de las concepciones tradicionales y de mostrar otros conceptos, que le sirvan de constructos teóricos al conocimiento en la ciencia social en general y a nuestro objeto de estudio en particular, la gestión pública. Se presenta la necesidad de construir nuevo conocimiento en el campo de la gestión pública para estudiar y comprender la realidad de los Estados que estén pasando por procesos de transformación social con políticas alternativas que se conviertan en vehículos para el cambio de las prácticas económicas, sociales y políticas a favor del desarrollo de nuestros pueblos latinoamericanos.

Los investigadores cuentan con un ya obsoleto instrumental teórico dominado por la racionalidad que deviene de los planteamientos de la escuela neoclásica y que ya no explican la realidad social y política del siglo XXI. Los autores de la filosofía política, nos muestran un camino diferente al convencional con propuestas para salir adelante en materia de saberes y de conocimiento y comparten la concepción de que los instrumentos conceptuales, teóricos y metodológicos de que disponemos están todavía por formularse[24].

20 *Ibíd.,* p.155.

21 *Ibídem*.

22 DE SOUSA SANTOS, B (2013). "Chávez: el legado y los desafíos", in: www.aporrea.org. Consulta realizada el 11 de marzo de 2013.

23 IANNI, O (2005). *La sociología y el mundo moderno*. Siglo veintiuno editores. México, D.F., p. 139.

24 ACOSTA citado en DE SOUSA SANTOS, B (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad. Programa Democracia y Transformación. Lima, Perú.

Ciertas y reflexivas son las palabras de Monedero al señalar que bajo la misma palabra y concepto encontramos contenidos diferentes producto del momento histórico, pero también con los cambios se producen nuevos conceptos.

> Nación, Estado, Democracia, Poder, encierran, bajo la misma palabra, realidades muy diferentes en cada lugar y momento histórico. Todos estos conceptos, como todas las realidades sociales, son fruto del consenso y del conflicto social de cada época. Su significado varía según resulten esos conflictos. Los que mandan sobre las palabras serán los que definan el concepto, lo que hay que entender con ellos…En momentos de cambio, cambian también palabras y conceptos. Comienza un lento declinar de las palabras antiguas y empieza un nuevo bautizo de las cosas[25].

Oigamos a Monedero, quien en su libro *El gobierno de las palabras*, pone acento en la necesidad de crear los conceptos que definan las cosas, especialmente en este momento histórico de transformación

> ¿Cómo orientarnos en un mundo cambiante si no podemos aprehender la realidad al faltarnos los nombres? En este momento de transición en que las nuevas preguntas están enunciadas para ocultar las viejas respuestas, una de las primeras batallas va a ser la de reencontrar la relación entre las cosas y los nombres, sabiendo que esa relación sólo será válida si se construye a través del diálogo. Buena parte de los conceptos con los que trabajamos en la ciencia social –si no todos– están en la trinchera, sometidos al fuego de, al menos, tres bandos: uno conservador (que quiere volver a una idea de orden tradicional, autoritario, tutelado religiosamente y con contenidos clasistas), otro liberal (que centra sus esfuerzos en el individuo y, por eso insiste en los derechos subjetivos) y otro democrático (comprometido con los intereses de la mayoría, obligando a reparar la exclusión de los más castigados y abocado a insistir en la soberanía del grupo)[26].

En el campo de la gestión pública se producen cambios significativos en la participación comunitaria, especialmente en Venezuela, en el control a la gestión pública y seguimos aferrados al concepto Contraloría Social, muy difundido por el neoliberalismo. Interpelar este proceso y encontrar el concepto apropiado es una deuda que tenemos en el campo de la producción de conocimiento sobre gestión pública.

La filosofía política no solo ha llamado la atención sobre la necesidad de crear nuevos conceptos, sino que ha realizado aportes con nuevos conceptos para comprender cambios que se están produciendo en la gestión pública. En Dussell encontramos conceptos como *potentia*, *potestas* y *poder obedencial*[27] que dan cuenta de tipos de poder, sus articulaciones y su impacto en las instituciones y las comunidades, en el ejercicio del poder por el funcionario público.

Dussel nos propone el concepto de poder obedencial, "es decir, aquel que no se fetichiza como algo externo al pueblo que le da origen sino que se mantiene ligado al soberano que los institu-

25 MONEDERO, J (2009a). *Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal.* Ediciones Akal Universitaria. Madrid, España, p. 71.

26 MONEDERO, J (2009b). *El Gobierno de las Palabras. Política para tiempos de confusión***.** Fondo de Cultura Económica de España. Madrid, España. p. 48.

27 DUSSEL, E (2006*). 20 Tesis de Política.* Siglo XXI Editores en coedición con el Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe. México, D.F.

yó como su representante. Esto hace parte de <otra> política que no está motivada por la ambición personal, sino por la vocación de cumplir con el llamado del pueblo a realizar la mayor felicidad empíricamente posible para la comunidad, a partir de ejercer el poder positivo para aumentar la vida…"[28]. Para Dussel

> (…) En primer lugar, el poder no se toma…El poder es una facultad de la comunidad política, del pueblo. El poder que pareciera que se <toma> es solamente el de las mediaciones o instituciones del ejercicio delegado del indicado poder fundamental. Si el ejercicio delegado del poder se efectúa obedencialmente dicho poder como servicio es justo, adecuado, necesario. Si debieran <tomarse> las instituciones ya corrompidas, estructuradas desde el poder fetichizado, dicho ejercicio no podría ser en beneficio de la comunidad, del pueblo…[29].

En la nueva concepción del poder, este es la voluntad consensual de la comunidad o el pueblo, que exige obediencia de la autoridad, a diferencia de la postura de Weber, en donde es la institución la sede del poder como dominación que exige obediencia de la sociedad[30]. Se trata de un nuevo concepto frente a una nueva realidad en materia de política y poder en el aparato público.

Para De Sousa Santos, siguiendo a Monedero[31], "la práctica es una poderosa piedra de toque para solventar interminables problemas teóricos que corren el riesgo de eternizarse en sutiles distinciones que sólo competen a departamentos universitarios entretenidos en el lujo social de sobreteorizar aspectos sin gran relevancia para la transformación social…".

En palabras de De Sousa Santos, "… toda forma de conocimiento crítico debe comenzar por ser una crítica al conocimiento mismo…"[32], en donde se adopte un conocimiento como emancipación[33] bajo el principio de la solidaridad, que sería el principio rector del conocimiento. Este tipo de conocimiento no tiene la pretensión de constituirse en una gran teoría, sino, en una teoría de la traducción que de acuerdo a este autor, "…pueda convertirse en la base epistemológica de las prácticas emancipatorias…"[34].

> La traducción es, simultáneamente un trabajo intelectual y un trabajo político. Y también un trabajo emocional porque presupone inconformismo ante una carencia que surge del carácter incompleto o deficiente de un conocimiento dado o de una práctica dada. Por estas razones, está claro que las ciencias sociales convencionales son de poca utilidad para el trabajo de traducción. Más allá de eso, el cierre disciplinar significó el cierre de la inteligibilidad de la realidad in-

28 RETAMOZO, M (2007). "Enrique Dussel: Hacia una filosofía política de la liberación. Notas en torno a <20 tesis de política>". *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana,* año 12, n° 36, enero-marzo, CESA-FACES. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, p.112.

29 DUSSEL, E (2007). "Las transformaciones históricas del Estado moderno: Tesis para interpretar las praxis antihegemónicas." *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, Ed. cit., p. 29.

30 DUSSEL, E (2006). *Op. cit.,* p. 50.

31 MONEDERO, J (2005). *Op. cit.,* p. 26.

32 DE SOUSA SANTOS, B (2005). *Op. cit.,* p. 105.

33 "(…) emancipar es reconsiderar el pasado y el futuro para rearmar el presente: para construir una nueva teoría de la historia que cuestione la reificación burguesa del pasado y su ampliación del futuro. En esa articulación teórica de la burguesía contra el pasado proliferaron muchas teorías de la separación…La entrada en el siglo XXI vino de la mano de una nueva propuesta para concertar la unión, si bien esta vez desde la diferencia…" MONEDERO, J (2005). *Op. cit.,* pp.74-75.

34 DE SOUSA SANTOS, B (2005). *Op.cit.,* p. 109

> vestigada y ese cierre fue responsable de la reducción de la realidad a las realidades hegemónicas y canónicas…[35].

El trabajo de traducción se nutre de nuevos conceptos y saberes, es por ello que en la actualidad no se puede teorizar con viejos conceptos, ya pulverizados y permeados por la lógica de la racionalidad instrumental, y que han estado al servido de los intereses del sistema capitalista. Si se pretende avanzar y producir conocimiento para la transformación social, es acertada la propuesta de De Sousa Santos[36], realizar el trabajo de traducción requiere de una zona de contacto transdisciplinaria donde diferentes mundos de vida normativos, prácticas y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan y donde nos encontramos con una racionalidad alternativa, denominada cosmopolita[37], o reproductiva[38]. El trabajo de traducción es de acuerdo a De Sousa Santos[39], un trabajo de imaginación epistemológica y de imaginación democrática con el objetivo de construir nuevas y plurales concepciones de emancipación social. El objetivo del trabajo de traducción es el de crear constelaciones de saberes y prácticas suficientemente fuertes como alternativas a la globalización neoliberal. La tarea de traducción:

> (…) es amplia y cabe entre saberes hegemónicos y no hegemónicos, así como entre las diferentes prácticas sociales y sus agentes. La teoría de la traducción se encarga de agregar lo que la modernidad ha desagregado, haciéndolo así funcional para la contrahegemonía sin necesidad de recurrir a un actor privilegiado o a una gran teoría. Por eso la sociología crítica opera sobre la frontera. Para realizar esa traducción, hay que acarrear la discusión hasta las zonas de contacto, esos lugares fronterizos que facilitan los encuentros. Serán los representantes de los movimientos sociales los que hagan la labor de fusión, de la misma manera que los que construyan los argumentos de la traducción serán aquellos intelectuales enraizados en las prácticas y saberes[40].

Este es el camino propuesto para producir un nuevo conocimiento renovado y crítico en el campo de la política y gestión pública para estudiar la realidad de los países latinoamericanos que han optado por un cambio, por un proyecto político alternativo al hegemónico, con prácticas alternativas a favor de la inclusión social, la justicia social y la democracia participativa. De lo que se trata es de cambiar viejos conceptos por nuevos y renovados que nos permitan estudiar y comprender la realidad en transformación de cara a un proyecto político alternativo.

Pero este proceso no es a corto plazo, estamos conscientes que es un proceso lento, donde lo nuevo no termina de llegar ni lo viejo no termina de marcharse[41], es una lucha por un cambio a favor de las mayorías, es el grito del sujeto[42], de la sociedad, que reclama cambios, también de los intelec-

35 *Ibíd*., p.180.

36 *Ibídem*.

37 *Ibídem*.

38 HINKELAMMERT, F (2006). *Op. cit.*

39 DE SOUSA SANTOS, B (2005). *Op. cit*.

40 MONEDERO, J (2005). *Op. cit.,* p.79.

41 MONEDERO, J (2009a). *Op. cit.*

42 HINKELAMMERT, F (2006). *Op. cit.*

tuales comprometidos con un proceso de transformación social. Monedero,[43] nos advierte que los conceptos políticos pueden caer del lado de la emancipación o del lado de la regulación, dependiendo de las fuerzas sociales en conflicto, nosotros optamos por el camino de la emancipación para construir ese nuevo conocimiento en el terreno de las políticas públicas para una gestión alternativa a la dominante en el Estado Capitalista.

La realidad suele ser más compleja que los conceptos,[44] pero la teoría es una necesidad y para construirla necesitamos de conceptos renovados en el campo de la política y en las ciencias sociales en general. "Una teoría, necesariamente, nos podrá señalar tendencias generales, pero que tendrá que afirmar que el resultado final depende de demasiadas variables, muchas de ellas impredecibles, y que, por tanto, renunciará a afirmaciones deterministas…"[45].

No olvidemos que "los conceptos son, en principio, formas de vida que, en su formalización, van adquiriendo consistencia lógica propia. En este caso lo privilegiado es sólo el momento de su cristalización en cuanto estructura de explicación..."[46]. El proceso de formación de conceptos en el campo de la gestión pública es una necesidad como paso previo para la edificación de una teoría como sistema explicativo de la realidad que pretendemos transformar mediante un proyecto político, como proyecto histórico.

3. APORTES ES CUANTO A LA COMPRENSIÓN DE NUEVAS REALIDADES: EL TEMA DE LA DEMOCRACIA

Para Falero "democracia es una idea que presenta frecuentes equívocos de interpretación. Concepto polisémico"[47]. La concepción de la democracia más legitimada, es aquella vinculada con el funcionamiento de la democracia liberal, en donde se concibe la democracia bajo la analogía del equilibrio de mercado.

> La democracia como mercado se ocupa del sistema de reglas que permite la formación de decisiones políticas por parte de elites que se turnan en el gobierno, respetando la ley de la mayoría. El resultado de esta alternativa ha de ser la optimización de las decisiones, facilitada por la competencia electoral entre partidos, con vistas a los rendimientos del sistema económico…La cantidad y calidad de la participación es mediatizada y dosificada por partidos, instituciones estatales y medios de comunicación de modo que oscile entre umbrales funcionales al sistema. Demasiada participación pone en peligro la necesaria separación del gobierno respecto de los gobernados…[48].

43 MONEDERO, J (2009a). *Op. cit.*

44 *Ibídem*.

45 *Ibíd*., p. 132.

46 BAUTISTA, R (2010). "¿Qué significa el Estado Plurinacional?, in: *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio.* Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria. Bolivia. Disponible en: www.rebelion.org/docs/132769.pdf Consultada el 12 de agosto de 2011. pp. 171-172.

47 FALERO, A (2005). "Patrón de poder regional y configuración de democracias emancipatorias: condicionamientos y apertura de trayectos", in: SALAZAR PÉREZ, R & LENGUITA, P (Comp.), *Democracia Emancipadora.* Colección Insumisos Latinoamericanos. Libros en red. Versión digital. p. 64.

48 RIUTORT, B (2001). *Razón Política, Globalización y Modernidad Compleja*. El Viejo Topo, España, pp. 190-191.

La definición anterior es la dominante y es fiel servidora a los intereses del sistema capitalista, para así lograr su propósito, el incremento de la tasa de ganancia y es por ello que privilegia la participación del mercado. La democracia entonces es comprendida:

> (…) como espacio para producir acciones sociales fundadas en la libre competencia. Acciones de las cuales emergen las organizaciones cuya actividad consiste en luchar por los derechos e intereses específicos de sus afiliados, miembros de la sociedad civil <democrática> de consumidores anónimos. Así, la existencia de la democracia termina identificándose con la adición de organizaciones de consumidores a las cuales se les da el nombre genérico de organizaciones ciudadanas y ONG. Organizaciones sociales cuyas bases son complementarias con las reformas del estado tendentes a desarrollar una gobernabilidad fundada en los principios de una economía de mercado"[49].

Riutort señala que ya C. Schmitt había realizado una crítica importante a este respecto, contra la interpretación liberal clásica de la democracia: "La democracia se concibe como el marco institucional para la acción colectiva de los particulares que persiguen libremente sus fines. Toma como modelo el contrato privado entre individuos que persiguen su interés por separado y llegan a acuerdos sobre la base de su racionalidad instrumental…"[50].

Aquí la democracia es considerada como un procedimiento y un fin en sí, y atada a las directrices de la razón instrumental. En torno a esto, Hinkelammert, afirma lo siguiente:

> El mito de la democracia ha conducido a considerar como valores democráticos algunos que realmente no lo son. Se dice que <la democracia expresa aquellos valores y esfuerzos concretos que hacen de la existencia humana una existencia cada vez más digna, libre y solidaria>, pero conocemos muchas democracias que no conducen a eso y más bien lo niegan…Entonces, ¿cuáles son los valores de la democracia? La teoría de la democracia hoy dominante es la de Schumpeter, Huntington, Downs y Hayek. Democracia allí es un sistema de dominación que hoy ha sido impuesto como tal. Es un mercado de votos que respalda el mercado de bienes y servicios. Elegimos a aquéllos que nos dominan. La democracia como se nos presenta hoy tiene mucho parecido con el mercado, y ambos tienen valores, éticas, pero son éticas de procedimiento…Pero eso tiene poco que ver con los valores de la humanización de las relaciones humanas, que corresponden a derechos humanos más allá de las garantías del funcionamiento tanto de la democracia como del mercado[51].

En la mayoría de las definiciones estudiadas sobre democracia nos encontramos con este problema, con una visión técnica y procedimental. Algunos autores críticos, como Roitman, señalan que en la mayoría de estas definiciones, se desconoce el carácter de clase de la democracia

> Con ello "se pretende que la democracia pase a representar una concepción ahistórica sin referencia a un proceso histórico real… Este es un primer nivel de problematización de la democracia como construcción teórica… Las relaciones de explotación son eliminadas de la defini-

49 ROITMAN, M (2005). *Las razones de la democracia en América Latina*. Siglo XXI Editores. México, D.F, p. 47.

50 RIUTORT, B (2001). *Op. cit.,* p. 321.

51 HINKELAMMERT, F (2003). *Solidaridad o Suicidio Colectivo*. Ambientico Ediciones. Costa Rica. pp. 88-89.

> ción de democracia justificando la existencia de desigualdades sociales y económicas como manifestación real del ejercicio democrático de la libertad individual[52].

La definición de democracia según Roitman debe entenderse entonces

> (…) como práctica superadora de las relaciones de explotación y de desigualdad realmente existente…En suma, la democracia sólo puede ser una categoría que se construye desde el poder y está contenida en proyectos concretos de dominación política…ninguna propuesta de democracia…es imparcial respecto del tipo de Estado y al orden de dominación proyectado…[53].

La otra concepción sobre la democracia es aquella vista como forma de emancipación humana y sólo se puede realizar a través de la autodeterminación de individuos y comunidades. "…La libertad se realiza participando en la formación de la voluntad colectiva por parte de todos los ciudadanos. La democracia radical es política y social, forma y contenido se conjugan en la misma dinámica transformadora" [54].

La democracia

> (…) tiene que ver con la igualdad…La libertad no existe en donde la igualdad se encuentra ausente, toda vez que los poderosos siempre tenderán a prevalecer en un sistema no igualitario…"[55].

> La democracia resultaría ser un estadio del ser humano en el que se logren desarrollar las potencialidades humanas a favor del mismo hombre y de la naturaleza… Se debe entender la democracia como un espacio de encuentro en el que los individuos descubren y crean situaciones reales de vida de las cuales depende el logro de una existencia satisfecha y virtuosa. Es una prioridad generar un sistema de convivencia ciudadana en el que las prácticas políticas se desarrollen a partir de principios y valores asociados al ejercicio de la libertad, la igualdad y la justicia…" [56].

La democracia, siguiendo a Dussel, "es una institución política objetiva, que origina al mismo la subjetividad tolerante de los ciudadanos desde la cuna, como supuesto subjetivo. Es decir, toda subjetividad es siempre intersubjetiva"[57]. Más adelante este autor al referirse a la democracia señala que ésta

52 ROITMAN, M (2005). *Op. cit.,* pp. 131-133.

53 *Ibíd*., p. 134.

54 RIUTORT, B (2001). *Op. cit.,* p. 191.

55 WALLERSTEIN, I (2005). *La decadencia del imperio. EEUU en un mundo caótico.* Traducción de Antonio Saborit. Editorial Txalaparta. País Vasco, p. 184.

56 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A (2001). "Conflicto político en Venezuela: Espacio público y democracia formal", in: ROMERO SALAZAR, A; SALAZAR PÉREZ, R & SANDOVAL FORERO, EA (Coord.,) (2001). *Venezuela: Horizonte Democrático en el Siglo XXI*. Colección Insumisos Latinoamericanos. Sociedad Zuliana de Sociología. Libros en red. México. pp.93-94.

57 DUSSEL, E (2006). *Op. cit.,* p. 19.

> es una institucionalización de las mediaciones que permiten ejecutar acciones e instituciones, ejercicios delegados del poder, legítimos. Se implementan con sistemas de instituciones empíricas, inventadas, probadas, y corregidas durante milenios por la humanidad, a fin de alcanzar una aceptación fuerte por parte de todos los ciudadanos…[58].

Llegado ya a este punto de la reflexión teórica sobre la definición de democracia, nos debatimos entonces entre dos tensiones, una tensión objetiva y otra subjetiva de la democracia, y esto nos conduce a considerar dos concepciones de democracia: La democracia reguladora y la democracia emancipadora. Entre una democracia reguladora y una democracia emancipadora estaría centrada la discusión teórica, la primera vinculada a la lógica del capital, de la racionalidad instrumental y la segunda a la subjetividad social de los individuos, que tiene que ver con su forma de pensar, actuar en los entramados de los espacios sociales de la cotidianidad.

> La subjetividad social es un campo de batalla permanente para una democracia emancipatoria. Porque la conformación de movimientos sociales, la participación directa, nunca puede verse como algo producido sino como una producción permanente en una sucesión de coyunturas…Si existe, el movimiento adquiere proyección y la ampliación de la democracia entendida como la capacidad de incidir efectivamente en distintos ámbitos, es posible[59].

Entonces a nuestro juicio, el escenario alternativo es la construcción de una democracia emancipadora, y dentro de ella la reconstrucción de una ciudadanía y la apertura de nuevos espacios sociales para la participación.

4. APORTES EN CUANTO A PROPUESTAS DE REFUNDACIÓN DEL ESTADO: HACIA POLÍTICAS Y GESTIÓN PÚBLICA DE ALTERNATIVAS

La refundación del Estado es una necesidad si queremos avanzar en mejorar el bienestar de la población y que de acuerdo a Borón[60], esto pasa por la reconstrucción de un nuevo Estado. Esta transformación del Estado, la denomina De Sousa Santos[61], *Estado como novísimo movimiento social,* en donde el Estado está directamente comprometido, con los criterios de redistribución y de inclusión y es el coordinador de los distintos intereses y de organizaciones no estatales. Esto toma expresión en políticas públicas y gestión pública alternativas.

De lo que se trata con la propuesta de De Sousa Santos según Monedero, es:

> (…) de articular formas de autodeterminación que puedan construir ese interés colectivo marcado por la corresponsabilidad. Es lo que hay detrás del planteamiento de transformar el Estado en un *novísimo movimiento social* (Santos) que lo *repolitice*, que reasuma las parcelas entregadas al mercado y que utilice su poder (su capacidad colectiva) con un ánimo democratizador que recoja el origen, el ejercicio y el resultado democrático… Un Estado comprometido con la construcción de espacios públicos no necesariamente estatales, pero siempre atento a que

58 *Ibíd*., pp. 77-78.

59 FALERO, A (2005). *Op. cit.,* p. 86.

60 BORÓN, A (2008). *Socialismo Siglo XXI ¿Hay vida después del neoliberalismo?.* Ediciones Luxemburg, Buenos Aires, Argentina.

61 DE SOUSA SANTOS, B (2005). *Op. cit.*

> la corresponsabilidad no devenga en un abandono que termine siendo cubierto por el otro gran *articulador* colectivo: el mercado….[62].

Es la propuesta de la democracia participativa, por lo que De Sousa Santos sugiere añadirle a la democracia representativa, elementos de democracia participativa, donde el Estado sea el elemento crucial de coordinación y articulación. Para este autor, la institucionalización del Estado-articulador aún está por inventarse, por lo que se refiere a lo que ha denominado: *Un Estado Experimental*. De Sousa Santos, insiste, en que "el Estado debería convertirse en un terreno de experimentación institucional en el que coexistan y compitan por un tiempo distintas soluciones institucionales a modo de experiencias piloto sometidas al seguimiento permanente de los colectivos ciudadanos…"[63]. Son propuestas que de alguna manera constituyen realidad en algunos países latinoamericanos hoy en día y que toman expresión en cambios que se producen en políticas públicas y estrategias de gestión a través de las cuales se experimenta el avance hacia un nuevo orden social, es en esta perspectiva que podemos entender los cambios que se producen por ejemplo en la política de economía social en Venezuela.

En este mismo sentido encontramos la propuesta de Vega[64] y Bautista[65], para quienes se debe pensar en la construcción de un Estado Plurinacional, es decir una forma de Estado que sea descolonizadora[66], que contenga un proyecto estatal alternativo al hegemónico y "…que posibilite condiciones de vida y reproducción de lo viviente, el vivir bien de los pueblos, los ciudadanos, las comunidades…"[67].

El Estado Plurinacional es entonces:

> (…) un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para vivir bien, con una visión solidaria, de esta manera ser los motores de la unidad y el bienestar social de todos…, garantizando el ejercicio pleno de todos los derechos…es la transición a una posible nueva modalidad de estatalidad para recorrer una construcción alternativa de proyecto civilizatorio…[68].

Estado Experimental o Estado Plurinacional, de lo que se trata es de desmontar el viejo Estado o su refundación de modo que su superación no es un simple cambio de nombre o cambio de ac-

62 MONEDERO, J (2009b). *Op. cit.,* p. 213.

63 DE SOUSA SANTOS, B (2003). *La Caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política.* Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales/Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos ILSA. Ediciones Antropos, Bogotá, Colombia, p. 302.

64 VEGA, O (2010). "Estado Plurinacional. Elementos para el debate", in: *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivi*a. Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria. Bolivia. Disponible en: www.rebelion.org/docs/132769.pdf Consultada el 12 de agosto de 2011.

65 BAUTISTA, R (2010). *Op. cit.*

66 *Ibidem.* Descolonizar el Estado significa desmontar los contenidos estructural-conceptuales de su constitución colonial.

67 VEGA, O (2010). *Op. cit.* p.113.

68 *Ibíd*., pp. 120-132.

tores, sino un desmontaje que tampoco puede ser sólo institucional o simbólico; el desmontaje es subjetivo y tiene que ver con un proyecto de vida que se produce históricamente[69].

La refundación del Estado según Borón[70], es posible mediante una revolución socialista. A juicio de Ochoa y Fuenmayor[71], es necesario crear propuestas para una gestión alternativa que sea efectiva y eficiente socialmente. Una gestión para formular e implementar políticas públicas a favor de un modelo de desarrollo alternativo que apunte hacia la transformación económica, social y política, políticas públicas que detecten y corrijan las desigualdades sociales a favor de las mayorías sociales. Sin esta transformación es imposible para América Latina salir del subdesarrollo, luego de la aplicación de políticas públicas neoliberales a favor de unas minorías sociales. Las políticas públicas son para crear vida, es un deber ético, se trata de la vida humana.

Pensar en políticas públicas alternativas a las neoliberales, es un deber ético de cambiar las cosas, es de acuerdo a Dussel[72] y Hinkelammert[73], una ética de la vida, se trata de crear políticas públicas para aquéllos que no pueden vivir, que por décadas han estado ausentes dentro de las políticas públicas, éstas deben orientarse hacia la reproducción de la vida, y es una tarea pendiente de la política.

Para Borón, "la cuestión de las alternativas de salida al neoliberalismo plantea, por consiguiente, un problema que va más allá de la economía y que se resuelve en el plano de la política"[74]. En este sentido dice Thwaites, que:

> (…) el punto de partida es el imperativo de recuperar la legitimidad de la política como el lugar central de la definición de las metas sociales mayoritarias, que incluye las formas materiales de vida…Esto significa volver a resituar el peso de la relación de fuerzas sociales capaz de expresarse en el contexto democrático para conducir un rumbo social, económico y político que satisfaga las necesidades de las mayorías. Solo así podrá recuperarse el sentido auténtico de la práctica política como vehículo de la transformación social en un sentido superador del orden vigente[75].

Crear políticas públicas alternativas para una gestión diferente a la neoliberal, pasa por una transformación profunda del Estado, por su refundación, con un "nuevo sentido común ético, basado en una solidaridad impulsada por la responsabilidad"[76], y con "un nuevo sentido común político basa-

69 BAUTISTA, R (2010). *Op. cit.*

70 BORÓN, A (2008). *Op. cit.*

71 OCHOA HENRÍQUEZ, H & FUENMAYOR, J (2006). "Ni Tecnocracia Ni Populismo: Hacia una Gestión Pública para la Transformación en Venezuela", in: OCHOA HENRÍQUEZ, H & FUENMAYOR, J (Coord.,) 2006). *El Poder de los Expertos: Para comprender la tecnocracia*. Centro de Estudios de la Empresa. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

72 DUSSEL, E (1999). "El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida", in: DIETERICJ, H; DUSSEL, E; FRANCO, R; PETERS, A; STAHMER, C & ZEMELMAN, H (Comp.,) 1999). *Fin del Capitalismo Global. El Nuevo Proyecto Histórico.* Editorial Txalaparta, México, p. 143.

73 HINKELAMMERT, F (2006). *Op. cit.,* p. 522.

74 BORÓN, A (2008). *Op. cit.*, p. 78.

75 THWAITES, M (2001). "Tecnócratas vs Punteros. Nueva falacia de una vieja dicotomía: política vs administración". *Revista Encrucijadas,* n° 6. Universidad de Buenos Aires, Argentina, p. 9. Disponible en: www.mabelthwaites-rey.com.ar/wp-content/uploads/art-period/24.pdf Consultada el 03 de agosto de 2011.

76 MONEDERO, J (2005). *Op. cit.,* p. 88.

do en la participación…"[77], pero una participación que sea verdaderamente inclusiva y que abra el camino a la democratización social del poder o como dice Thwaites, "se trata de construir nuevas formas de hacer política que partan genuinamente de la participación activa y permanente de la gente en las definiciones que hacen a la cosa pública y lograr su verdadero involucramiento en la gestión común"[78].

Este es el corazón argumentativo de un proyecto de sociedad diferente al neoliberal, la estrategia política no debe estar centrada en la reconstrucción de modelos fracasados, que resultan inviables para un proyecto innovador o simplemente humanizar o cambiarle el rostro al sistema imperante, la propuesta debe ir en otra dirección, donde la lucha social por ese proyecto político alternativo es fundamental[79], en el marco de una práctica política radical[80].

Un proyecto de Estado, un proyecto de vida propio, que nos permita "pensar, imaginar y proponer una estatalidad que posibilite condiciones de vida y de reproducción de lo viviente, el vivir bien de los pueblos, los ciudadanos, las comunidades"[81]. "…Un Estado es la culminación de la efectivización de un proyecto determinado; en él se condensan los contenidos que se proyectan, el Estado los encarna, se convierten en su razón-de-ser, por eso se propone como la mediación efectora de su realización"[82].

De lo que se trata es de cambiar de rumbo o sentido, opuesto a la lógica neoliberal enquistada en el sistema capitalista, es por ello que Borón[83]; De Sousa Santos[84] y Monedero[85], nos da como salida al Socialismo, que de acuerdo a De Sousa Santos[86], sería definible como "democracia sin fin", un sistema donde se respeten las condiciones de vida y el derecho a la vida humana en relación y armonía con la naturaleza, es en este contexto, donde tienen sentido las políticas públicas alternativas que sean inclusivas para toda la sociedad, donde el sujeto tenga derecho concreto a la vida y para Monedero[87], sería un socialismo entendido a la manera de De Sousa Santos, como una democracia permanente, y un camino para reconstruir la política de la cual nos habla Dussel[88].

Hinkelammert y Mora[89], destacan cuatro derechos vitales en este sentido:

> 1) Frente a la exclusión y la precarización del trabajo que resulta de la actual estrategia del capital, (la globalización del neoliberalismo), la base de todos los derechos concretos a la vida es el *derecho a un trabajo digno y seguro,* a partir de lo cual se derivan los siguientes derechos

77 *Ibídem*.

78 THWAITES, M (2001). *Op. cit*., p. 11.

79 HINKELAMMERT, F y MORA, H (2005). *Op. cit*.

80 DE SOUSA SANTOS, B (2010). *Op. cit.*

81 VEGA, O (2010). *Op.cit.* p. 113.

82 BAUTISTA, R (2010). *Op. cit.,* p. 177.

83 BORÓN, A (2008). *Op. cit*.

84 DE SOUSA SANTOS, B (2005). *Op. cit.*

85 MONEDERO, J (2009b). *Op. cit.*

86 DE SOUSA SANTOS, B (2010). *Op. cit*., p. 128.

87 MONEDERO, J (2009b). *Op. cit.*

88 DUSSEL, E (2006). *Op. cit.*

89 HINKELAMMERT, F y MORA, H (2005). *Op. cit*. p. 421.

> concretos a la vida; 2) La *satisfacción de las necesidades humanas básicas* (además del trabajo, la salud, la educación y la vivienda), en el marco de las posibilidades del producto social…3) La *participación democrática* de las ciudadanas y los ciudadanos en la vida social y política, así como su realización personal y social en el marco de un sistema de propiedad que asegure el empleo y la distribución adecuada de los ingresos y el cumplimiento de las legítimas aspiraciones sociales y 4) Un determinado orden de la vida económica y social, en el que sea posible conservar y sostener el medio ambiente como base natural de toda la vida humana".

Monedero[90], también nos presenta su propuesta dentro de un proyecto político alternativo, para ello explica diez comarcas contentivas de políticas para una gestión inclusiva, liberadora y tranformadora, estas son: 1) La comarca mínima; 2) La comarca social; 3) La comarca informada; 4) La comarca democrática; 5) La comarca femenina; 6) La comarca intercultural; 7) La comarca obrera; 8) La comarca endeudada; 9) La comarca ecológica; y, 10) La comarca universitaria. Solo haremos una síntesis de las comarcas: mínima, social y democrática, sin desestimar las otras, creemos que todas son importantes a los efectos de enrumbar nuestras sociedades latinoamericanas hacia el desarrollo.

La comarca mínima contiene los elementos básicos para impulsar la transformación de la sociedad, se articula sobre la igualdad de capacidades y

> (…) trata de exigir…aquellos elementos básicos para la vida social que solventen los problemas de desarraigo y que asienten los requisitos de una democracia mínima que permita un desarrollo social inclusivo…es una exigencia urgente de las bases esenciales para la construcción de lazos sociales…su exigencia tiene efectos revolucionarios en algunas sociedades[91].

La propuesta de Monedero[92], va en el mismo sentido de la propuesta de Hinkelammert y Mora[93].

El avance de un proyecto alternativo solo es posible si se incluye la deliberación ciudadana como requisito obligatorio para la formulación de leyes a cualquier nivel del aparato estatal, nacional o subnacional.

Este es el marco de las políticas públicas alternativas enmarcadas en un proyecto político que, tiene como objetivo alcanzar el desarrollo de los pueblos latinoamericanos, el buen vivir para toda la sociedad y esto solo es posible con el avance de un proyecto estatal político alternativo, que promueva con sus políticas una gestión pública alternativa, transformar a las instituciones y a la sociedad en general. Las instituciones son creadas para reproducir la vida, pero también tienen un proceso de crisis y desgaste[94].Se transforman o reemplazan o se crean nuevas instituciones que respondan a una nueva realidad, a un proyecto político de cambio, y a las exigencias de la sociedad.

90 MONEDERO, J (2009b). *Op. cit.*

91 *Ibíd*., p. 227.

92 MONEDERO, J (2009b). *Op. cit.*

93 HINKELAMMERT, F y MORA, H (2005). *Op. cit*.

94 DUSSEL, E (2006). *Op. cit.*

En el marco de la transformación institucional es pensada la descentralización participativa, como el instrumento viable para darle poder a la sociedad, estamos de acuerdo con Monedero[95], cuando afirma que la descentralización es "uno de los principales elementos democratizadores para el siglo XXI".

5. REFLEXIONES FINALES

Vivimos un momento de transición, hacia la construcción de un nuevo conocimiento y la búsqueda debe desarrollarse en el Sur, entendiendo por Sur la metáfora con la que identifica el sufrimiento que ha padecido el ser humano bajo el sistema capitalista globalizado[96].

Es nuestro criterio, que el camino para producir conocimiento en el terreno de la política y gestión pública sigue estando en el marxismo, sin embargo, en esta trayectoria, también deben estar los teóricos de la filosofía política, que tienen propuestas para el cambio y la transformación social cuando se trata de conducir proyectos alternativos al proyecto económico neoliberal.

Entre la fortaleza teórica de los autores de la filosofía política están las siguientes: 1) El estudio de un Estado diferente al Estado Capitalista; 2) Su crítica a la racionalidad económica y de sus enfoques y modelos, la cual no ha cristalizado una sociedad con auténtica libertad e igualdad. La racionalidad que proponen parte de una concepción más humanitaria del hombre, de preservar su vida y la del colectivo, visto desde la comunidad; 3) Parten desde el plano transdisciplinario para producir conocimiento y acuden a las experiencias sociales; 4) Realizan una crítica a la eficiencia y a la eficacia basada en la productividad propia del desarrollo tecnológico capitalista que tiene la virtud de despreciar las experiencias que no les interesa; 5) Construyen conocimiento, valorando la experiencia histórica de cada país desde el análisis marxista, sin partir de una teoría general; 6) Proponen crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia histórica social de cada país; 7) Parten de una concepción de política, poder y democracia totalmente diferente a las concepciones convencionales; 8) Presentan propuestas para avanzar en el marco de un proyecto económico alternativo; 9) Plantean que el Estado debe ser refundado, fomentando prácticas contra hegemónicas y comprometido con los criterios de inclusión social y de redistribución; 10) Proponen un Estado Experimental o el Estado Plurinacional, como forma de Estado descolonizadora, con un proyecto estadal alternativo al hegemónico que posibilite el vivir bien de los pueblos, los ciudadanos y las comunidades; y 11) Afirman que todo lo mencionado anteriormente solo resulta viable mediante una revolución socialista.

Las consideraciones anteriores nos permiten afirmar que los aportes de los autores de la filosofía política crítica, constituyen un camino promisorio para construir un nuevo conocimiento desde la transdisciplinariedad, que sirva para explicar las políticas y gestión pública de un Estado en transición.

95 MONEDERO, J (2009b). *Op. cit.* p. 225.

96 DE SOUSA SANTOS, B (2005). *Op. cit.*

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 18. Nº 62 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2013) PP. 53 - 64
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Pensando desde la diferencia: fundamentos para la construcción de una teoría crítica emancipadora en el ámbito del desarrollo

Thinking about Difference: Fundamentals for Constructing a Critical Emancipatory Theory in the Sphere of Development

Antonio SIANES y Jesús ABELLÁN
Universidad Loyola Andalucía, Córdoba, España.
Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.

RESUMEN

Ante los diferentes modelos hegemónicos de desarrollo, que han periferizado e invisibilizado cualquier propuesta alternativa, cada vez más autores y comunidades reivindican un pensamiento desde la diferencia que posibilite la formulación de teorías críticas y emancipadoras. La tesis que sostenemos es que, para ello, es necesario un estadio previo: la construcción de los condicionantes que harán posible la promoción de una conciencia crítica, que haga posible la búsqueda de fisuras en el sistema hegemónico dado. Aplicando esto al ámbito del desarrollo, recogemos los principales aportes que han emergido de los modelos fundamentados en torno al concepto antihegemónico de Buen Vivir.
Palabras clave: Buen vivir, conciencia crítica, desarrollo, modelos alternativos.

ABSTRACT

Given the hegemonic models of development that have made any alternative proposal peripheral and invisible, more and more authors and communities are re-vindicating their thinking from the viewpoint of *difference,* which enables the development of critical and liberating theories. The thesis set forth in this article is that, to accomplish this, a previous stage is needed: construction of the conditions that will make possible the emergence of a critical consciousness, which in turn makes possible the search for cracks in the established hegemonic system. Applying this to the field of development, the study summarizes the main contributions that have emerged from models founded on the anti-hegemonic concept of harmonious coexistence.
Keywords: Alternative models, critical thinking, development, harmonious coexistence, correct living.

Recibido: 18-07-2012 ✦ Aceptado: 19-03-2013

INTRODUCCIÓN

La sabiduría oriental nos recuerda que el trabajo del pensamiento se parece a la perforación de un pozo: el agua es turbia al principio, más luego se clarifica. Por ello, aunque comenzar un proceso de reflexión que cuestione los axiomas de la ortodoxia dominante a menudo resulte una tarea ingrata y, en ocasiones, extenuante, la esperanza de esos otros mundos posibles que esperan al final del camino siempre ha incitado la emergencia de nuevos adalides que, con la pluma o con la lanza, han contribuido a abrir las grandes alamedas por las que hoy transita el hombre libre.

Una de las características comunes a todas esas personas, cuyo recuerdo no querríamos ensombrecer con nuestras torpes palabras, ha sido la capacidad de acercarse a la realidad interpelándola, desafiando los marcos de sentido establecidos por ésta, pensando desde sus márgenes junto a los que están en sus márgenes y por los que han sido expulsados a esos márgenes. Esa capacidad que poéticamente caracterizaría Cortázar de abrir de par en par todas las ventanas y tirar todo a la calle, pero sobre todo tirar también la ventana y a nosotros con ella.

Sin embargo, este camino hacia otra forma de ver e interpretar la realidad no es siempre una tarea sencilla. Antes al contrario. La tesis que sostenemos en el presente artículo es que, para alcanzar el estadio de formulación de teorías críticas, alternativas y emancipadoras, tenemos que preocuparnos previamente de construir los condicionantes que harán posible que así sea, es decir, resulta capital promover una conciencia que nos haga pensar que es posible la búsqueda de fisuras en el sistema hegemónico dado. En este artículo, nos referiremos a esta instintiva conciencia de la alteridad, de su mera posibilidad, haciendo alusión al término *conciencia crítica*.

La promoción de una conciencia crítica necesita, como toda obra de transformación social, de unos materiales para su construcción. Entendemos que en este sentido es pertinente identificar, al menos, tres cuestiones previas y el inevitable corolario que las mismas implican. Para ilustrar este viaje por dichas cuestiones acompañaremos, cuando sea necesario, con el ejemplo del pensamiento económico sobre desarrollo, a fin de que la reflexión no resulte un mero ejercicio de retórica descontextualizado de los procesos de lucha por la emancipación humana.

1. GÉNESIS (Y REFUTACIÓN) DEL PENSAMIENTO ÚNICO SOBRE DESARROLLO

Comprender en profundidad las implicaciones últimas del concepto hegemónico de desarrollo, el que descansa en el imaginario colectivo y resulta más extendido en la actualidad, es tarea compleja. Más aún, si la pretensión es *deconstruir*[1] el argumento a fin de presentar propuestas alternativas al mismo. De hecho, suele ser bastante habitual que se produzca la sensación de que no existe alternativa a las prácticas que, a día de hoy, identificaríamos como propias del ámbito del desarrollo y la cooperación.

1 DERRIDA, J (1967). *De la grammatologie*, Les éditions de minuit, París, recupera el término *Destruktiom*, introducido por Heidegger en los años 20 del pasado siglo, para dotarlo de un sentido más profundo. Derrida entiende la deconstrucción como una metodología de análisis que, como una especie de palanca de intervención activa, afecta a –o, como escribe a veces Derrida, solicita, esto es, hace temblar en su totalidad– la gran arquitectura de la tradición cultural de Occidente en aquellos lugares en que ésta se considera más sólida y, por consiguiente, en aquellos en los que opone mayor resistencia: sus códigos, sus normas, sus modelos y sus valores.

Dicha sensación no es fruto del azar: durante las décadas de los 60 y 70 del pasado siglo XX, de forma especialmente notoria tanto en Europa Occidental al amparo de la Escuela de Viena[2] como en los Estados Unidos de América en torno a la Escuela de Chicago[3], comienza a extenderse la idea de que el pensamiento económico está próximo a alcanzar su destino histórico. Durante esos años existe una cierta efervescencia intelectual en torno a la idea de que es posible formular una teoría económica universal y hegemónica, entendiendo como tal aquella cuyos postulados no admiten una argumentación en contrario, es decir, que imposibilita la existencia de una alternativa que contradiga sus axiomas.

Espoleados por el fracaso de la teoría keynesiana para hacer frente a la grave crisis del petróleo de comienzos de los años 70, los pensadores neoliberales comienzan a "construir la hegemonía"[4] que llegará a tener en la actualidad dicha escuela. El recurso será la preconización de la llegada del fin de la historia, a través de una consigna que será popularizada por la entonces Primera Ministra del Reino Unido, Margareth Tatcher, que dictamina la imposibilidad de cualquier pensamiento que se aparte de la ortodoxia dominante: "TINA: There is no alternative". No hay alternativas[5]. Más allá de la combinación de un sistema político democrático (con mayor o menor grado de representatividad) y un sistema económico basado en el libre mercado, sólo existen la represión y la barbarie[6].

Al final de los años 80 del pasado siglo, la caída del muro de Berlín y la consecuente desaparición de la constante amenaza del fantasma comunista no vino sino a dar un nuevo impulso a los teóricos neoliberales que, al ver cómo se desarticulada el sistema que servía de contrapeso en la balanza, iban a dominar por completo el tablero de juego internacional. Esto llevaría a Francis Fukuyama a declamar, ya oficialmente, "el fin de la historia"[7].

2 Los postulados del pensamiento neoliberal nacen en la escuela de Viena al amparo de autores como Hayek o Von Mises. Por ofrecer al lector una fuente concreta donde se sientan las bases de este pensamiento, HAYEK, FV (1960). *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago.

3 En diversos artículos y libros, la pensadora política Susan GEORGE hace un repaso histórico de la "fabricación" de los principales postulados del neoliberalismo. En su artículo de reflexión "Como Ganar la Guerra de las Ideas", George hace una enumeración de estos postulados: "La libertad individual es el último ideal social; la potencia gubernamental, si bien es necesaria, debe ser limitada y descentralizada. El intervencionismo es vano y peligroso. La libertad económica, es decir, el capitalismo, es una condición imprescindible para la libertad política".

4 La constitución de una hegemonía es un proceso largo en términos cronológicos, relacionado con el proceso de reforma intelectual y moral que da desarrollo y difusión a una nueva concepción del mundo y a la construcción de una nueva gnoseología. Tomado de DE MORAES, D (2007). "Imaginario social, cultura y construcción de la hegemonía", *Contratiempo Revista de cultura y pensamiento*, vol. 2. recogemos las palabras de GRAMSCI al respecto de que "la hegemonía puede (y debe) ser preparada por una clase que lidera la constitución de un bloque histórico (amplia y durable alianza de clases y fracciones). La modificación de la estructura social debe preceder una revolución cultural que, gradualmente, incorpore capas y grupos al movimiento racional de emancipación". PARISI, A (2012), "Populismos Radicales y construcción de hegemonía", *Utopía y Praxis Latinoamericana,* año 17, nº. 58, CESA-LUZ, Maracaibo, pp. 77-83 realiza un análisis específico de construcción de hegemonía en Latinoamérica.

5 BERLINSKY, C (2008). *There is no alternative: Why Margaret Thatcher Matters,* Basic Books, Londres.

6 Algunos pensadores críticos afirmarían, incluso, que las alternativas a este modelo hegemónico, directamente, "no existen". Como afirma de DE SOUSA SANTOS, B (2010), *Para descolonizar Occidente – Más allá del pensamiento abismal*. Prometeo libros, Buenos Aires, p. 12: "no existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera como su otro. Más allá de esto, sólo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica".

7 FUKUYAMA, F (1992). *End of History and the Last Man*, Free Press, New York.

Sin embargo, ya en 1979 el intelectual galés Raymond Williams respondía así a los pensadores ortodoxos de la época:

> Por dominante que sea un sistema social, el verdadero sentido de su dominación lleva consigo una limitación o selección de las actividades que abarca, de modo que por definición no puede agotar toda la experiencia social, la cual, por tanto, siempre deja sitio potencialmente para acciones e intenciones alternativas que todavía no están articuladas como instituciones sociales o siquiera como proyectos[8].

Lo que Williams nos recordaba hace más de 30 años, y tantos otros pensadores críticos siguen recordándonos hoy día, es que un sistema, por muy dominante que sea, no puede agotar toda la experiencia social. Igualmente ocurre con las teorías: no importa cuán comprehensivas éstas parezcan, jamás pueden abarcar la inmensa riqueza de la acción social.

La historia reciente ha demostrado que, también en el campo del pensamiento económico sobre desarrollo, esta es la única verdad inmutable. Así, el imperio hegemónico en que se había constituido el pensamiento neoliberal enfrenta ahora la emergencia de nuevos paradigmas que, apoyándose en el fracaso de los proyectos desarrollistas, reniegan del propio concepto. Estas nuevas teorías están planteando distintas alternativas que podemos encontrar tanto en el marco del decrecimiento como del buen vivir o Sumak Kawsay. Pero existen otras muchas flotando en el ambiente, aunque aún lo hagan en esa difusa frontera entre sueño y vigilia que corre el riesgo de evaporarse si tratamos de aprehenderla sin el cuidado adecuado.

Esta es, traducida con algunas connotaciones líricas, la tesis que plantea el presente artículo: que para alcanzar el estadio de formulación de teorías críticas, alternativas y emancipadoras, de nuevas teorías que alumbren la posibilidad de otros mundos posibles, es necesario partir de una conciencia crítica, una conciencia que nos haga pensar que es posible la búsqueda de fisuras en el sistema hegemónico dado. Una conciencia que nos permita "pensar de otro modo […] abriendo resquicios a lo que antiguamente se consideraba valioso"[9]. O, volviendo de nuevo a la idea de Williams, una conciencia que nos permita reconocer la inagotabilidad de la experiencia social.

Asumiendo pues la premisa de que si no somos capaces de construir conciencia crítica difícilmente vamos a tener la posibilidad de elaborar una buena teoría crítica, el primer objetivo de este artículo es identificar cuáles son las bases sobre las que se asienta dicha conciencia crítica. Se trata de una pregunta clave, previa incluso a la de plantearnos qué tipo de teoría pretendemos construir, ya que, tal y como afirmaba Lukács en 1919[10], no puede haber una práctica de clase, ni puede haber una reflexión teórica de clase, si no construimos antes los elementos básicos de una conciencia crítica. A identificar tales elementos dedicaremos el siguiente epígrafe.

8 WILLIAMS, R (1979). *Politics and Letters,* New Left Books, Londres, p. 252.

9 HERRERA FLORES, J (2005). *Los derechos humanos como productos culturales: Crítica del humanismo abstracto,* Catarata, Madrid, p. 43.

10 LUKÁCS, G (1987, 1919). *Historia y conciencia de clase*, Editorial Magisterio, Madrid.

2. MATERIALES PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CONCIENCIA CRÍTICA: TRES CUESTIONES PREVIAS Y UN COROLARIO INEVITABLE

2.1. La cuestión etimológica, o sobre el significado del concepto de crítica

Antes de abordar cuáles son los elementos facilitadores o promotores de una conciencia crítica, es necesario plantearse qué significado concedemos al término "*crítica*". En un ejercicio etimológico, podemos descubrir que la palabra crítica proviene del vocablo griego *kritikós* (κριτικὸς), que albergaba en su interior una noción doble: el concepto de crisis y el concepto de criterio.

• El concepto de crisis

En los últimos años, a raíz del colapso económico y social sufrido de manera especialmente virulenta en las economías más desarrolladas, el concepto de crisis se ha erigido como una palabra maldita, continuamente repetida como principal referencia del ambiente de miedo dominante. Sin embargo, etimológicamente hablando, se entiende que una crisis se genera cuando se abre o se cierra una posibilidad, es decir, por crisis entenderíamos el desencadenamiento de una potencialidad.

La crisis se configura como el momento en que las fisuras de un modelo hegemónico dado se hacen más patentes, potenciando la aparición de focos de resistencia crítica. Pero esta crítica ha de ser concebida en un sentido éticamente aséptico, ya que los efectos de su cristalización pueden ser tanto emancipadores como conservadores. Aquí es donde entra en juego el criterio.

• El concepto de criterio

El criterio es aquello que nos permite, de la manera que sea, esto es, de una manera emancipadora o conservadora, afrontar la crisis presentada. El criterio será pues la dirección que demos al discernimiento que se posibilita tras la entrada en crisis de un sistema hegemónico dado.

Una misma situación de crisis, por tanto, puede dar como resultado una teoría crítica reaccionaria (o desde otra perspectiva, un uso reaccionario de una teoría crítica) o una teoría crítica emancipadora. El hecho de que una teoría crítica tenga carácter emancipador o reaccionario es una elección que debemos tomar, y justificar.

En síntesis, cuando a lo largo del presente artículo hagamos referencia a una conciencia (o, más adelante, a una teoría) crítica, estaremos hablando de aquélla que reconoce y facilita la búsqueda de criterios que permitan abordar los momentos de crisis o cambio desde una perspectiva emancipadora.

2.2. La cuestión epistemológica, o sobre el modo de conocer desde una conciencia crítica

Sin entrar en concienzudas argumentaciones al respecto, en el presente artículo emplearemos el término epistemología para reflejar el modo de conocer y reconocer la realidad presente en una sociedad determinada y que, por tanto, es capaz de producir conocimiento validado y legitimado para facilitar la gobernanza de la misma. Por tanto, defendemos que acercarse a este conocimiento (de la realidad social o del campo de conocimiento que sea) desde una conciencia crítica, implica a su vez la presencia de al menos tres elementos básicos:

1. En primer lugar, una conciencia crítica debe, desde el inicio, saber distinguir las diferentes situaciones y las diferentes posiciones que se ocupan en el sistema específico objeto de análisis. Es decir, una conciencia crítica debe ser *reconocedora*.

Aplicando este principio, por ejemplo, al ámbito del derecho, una conciencia crítica es aquella que sabe reconocer que, por mucho que el lenguaje de las normas diga que todos somos iguales, no se da dicha igualdad; el hecho, antes, es la desigualdad. Si no somos capaces de detectar y aceptar que estamos situados en situaciones de desigualdad, en posiciones objetivamente distintas ante una misma realidad, nunca podrán ser afrontadas emancipadoramente las consecuencias reales de, por seguir con el ejemplo, la revisión de determinadas normas jurídicas.

Esta distancia respecto a la realidad, esta falta de reconocimiento, puede tener como consecuencia la caída en una teoría crítica reaccionaria, que contrariamente a lo deseado venga a cerrar las posibilidades abiertas por la crisis.

La capacidad de discernir ha de servir por tanto para reconocer las diferencias entre conceptos normativos, o cómo *se nos presenta* la realidad y conceptos descriptivos o cómo *es* la realidad. Entendemos consustancial a una conciencia crítica la capacidad para entender que las diferencias –por ejemplo la clase social, por seguir con el ejemplo de Lukács– son un hecho descriptivo, algo que nos permite percibir que unos están colocados en una posición subordinada respecto a otros, es decir, que unos son excluidos y otros incluidos, unos explotados y otros explotadores o unos colonizados y otros colonizadores.

Una conciencia crítica debe favorecer el reconocimiento de la realidad más allá de la perspectiva normativa, que bajo el paraguas de la universalidad pretenden naturalizar realidades que, existentes o inexistentes, no son sino coyunturales y, por tanto, enfrentables. El lenguaje de una conciencia crítica debería ser siempre deóntico, de *deber ser*, porque lleva implícito que se parte de una situación de hecho que cabe modificar. O por cerrar con una clásica paradoja jurídica, ¿qué sentido tiene una norma que declara que todos somos iguales ante la ley, si de facto ya lo somos? La realidad es que todos *deberíamos ser* iguales ante la ley, razón social que justifica la existencia de dicho precepto normativo.

2. Otro elemento básico que caracteriza la epistemología desde una conciencia crítica, como ya ha sido adelantado, es el reconocimiento de que no puede haber una teoría ni un sistema que agote el "hecho", el contexto, la práctica social de la cual emerge y a la cual se quiere aplicar. No caben teorías sistémicas, una teoría no puede llenar el espacio situación-teoría-situación completamente. Una conciencia crítica, por tanto, ha de ser *antisistémica,* en el sentido de que asume que toda teoría sistémica no es sino un engaño ideológico.

Siguiendo con las paradojas, esta inagotabilidad de todo sistema ha sido fundamentada teóricamente mediante el teorema de incompletitud de Gödel, que no viene sino a demostrar que todo sistema necesita, para ser interpretado, un punto básico en el que apoyarse que se encuentra fuera del mismo. Este punto externo obliga a recurrir continuamente al mismo para justificar dicha teoría y la conveniencia de la misma.

En el caso de las ciencias sociales y, más en concreto, en el ámbito del desarrollo, ese punto de apoyo externo ha de ser la práctica social de la que emerge, la realidad social de desigualdad, exclusión y pobreza a la que aspira a ofrecer resultados. Modelos generalistas y descontextualizados, como lo fuera en su día el Consenso de Washington, deberían ser directamente cuestionados si son abordados desde una perspectiva de conciencia crítica, pues ignoran la realidad de que todo proceso de transformación social ha de partir de la situación a la cual intenta aplicarse.

3. Por último, una conciencia crítica dirigida a establecer criterios que nos permitan abordar las crisis de un modo emancipador requiere *aplicar resistencias* a las teorías. No se trata de un ejercicio tanto de fuerza como de enfrentamiento de la misma a diversas realidades. Al enfrentarnos, al problematizar la realidad, estaremos reconociendo la exterioridad del mundo y, de igual forma, permitiremos que el sujeto que comienza a actuar de una manera crítica tras los dos pasos anteriores,

pueda cuestionar positivamente las relaciones que se nos presentan como "inmutables y/o trascendentes a las capacidades humanas de hacer y deshacer mundos"[11]. La problematización mediante la aplicación de resistencias a las teorías se desarrolla en tres planos:

- Abrir la teoría a la realidad histórica.
- Abrir la teoría a los contextos sociales de los que surge y a los que tiene que aplicarse.
- Abrir la teoría a las necesidades, a los intereses y a las expectativas que subyacen a la propia teoría.

En suma, se estará produciendo un proceso de *resistencia a la teoría* si nos estamos asegurando de que la teoría responde a las necesidades históricas, sociales y dialécticas que, materialmente, han impulsado su creación. Es este proceso de oposición de resistencias el que permite el salto definitivo a una epistemología que sustituye la objetividad por la objetivación.

2.3. La cuestión deontológica, o sobre el compromiso ético de transformación emancipadora como fundamento para una teoría crítica

Como afirmaba Virginia Woolf en las primeras líneas de su imprescindible *Una habitación propia*, "cuando un tema se presta mucho a controversia […] uno no puede esperar decir la verdad. Sólo puede explicar cómo llegó a profesar tal o cual opinión"[12].

En ciencias sociales, más aún cuando éstas se abordan desde una perspectiva ética, no siempre es necesario, ni siquiera posible, argumentar la verdad inmutable de tal o cual posicionamiento. Sin embargo, sí es ineludible reconocer y saber justificar el por qué de ese posicionamiento, las "decisiones iniciales", en palabras de Umberto Eco. En el caso que nos compete, esta decisión inicial es un posicionamiento a favor de la promoción de una conciencia crítica emancipadora o, si se quiere, de una conciencia que facilite materiales para la construcción de criterios que nos permitan afrontar los momentos de crisis de un modo emancipador.

La razón última que subyace a este posicionamiento ético parte del convencimiento de que es necesario promover una conciencia que provea de herramientas para *desnaturalizar* el pensamiento[13], es decir, para cuestionar el pensamiento ortodoxo que pretende la construcción de teorías y modelos al margen de la realidad de la que emergen. Porque sólo un pensamiento *impuro*, contaminado de contexto y realidad, un pensamiento que permita sociedades con capacidad para determinar, en cada contexto cultural y en cada momento histórico, el sentido y contenido de su propia emancipación, puede ofrecer las herramientas adecuadas para facilitar la creación de condiciones sociales, económicas y culturales para alcanzar la dignidad humana.

11 HERRERA FLORES, J (2005). *Op. cit.*, p. 50.

12 WOOLF, V (2001). *Una habitación propia*, Seix Barral, Barcelona, p. 12.

13 No pocos autores utilizan como sinónimo de esta expresión la de descolonizar el pensamiento (el propio DE SOUSA SANTOS, entre ellos). No obstante, en la presente publicación se ha optado por la expresión desnaturalizar por cuanto elimina toda concepción de dominación Norte-Sur. Entendemos la conciencia crítica como aquella que se rebela contra cualquier intento de homogeneizar el pensamiento y descontextualizarlo de la realidad histórica, social y económica de la que emerge, tratando de presentar como cuestión natural lo que no puede ser sino una expresión cultural concreta (aún cuando no expresamente manifiesta). La colonización del pensamiento ha sido, y aún hoy es, una manifestación específica de dicho intento de naturalizar una expresión cultural e histórica concreta. Pero a la vez es sólo esto, un ejemplo hodierno que no por ello debe monopolizar el discurso de resistencia contra los sucesivos intentos de cercenar cualquier posibilidad de alternativa al sistema dominante.

Así lo expresa de forma clarividente Boaventura De Sousa Santos, cuando afirma que

> La injusticia social global está íntimamente unida a la injusticia cognitiva global. La batalla por la justicia social global debe, por lo tanto, ser también una batalla por la justicia cognitiva global. Para alcanzar el éxito, esta batalla requiere un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento posabismal[14].

Este pensamiento posabismal sería el propio de una sociedad en la cual se ha promovido y fomentado el desarrollo de una conciencia crítica, una conciencia capaz de superar los abismos que excluyen y periferizan la diversidad cognitiva.

2.4. Un corolario inevitable: el pensamiento crítico es un pensamiento impuro, contaminado de contexto y realidad

Hemos visto que las características fundamentales de una conciencia crítica son, pues, su naturaleza *desnaturalizadora*, es decir, su capacidad para desnaturalizar y rehistorizar los discursos hegemónicos, y su naturaleza "reconocedora", a saber, de abandono de la epistemología que condena a la *no existencia* cualquier divergencia cognitiva por una epistemología de la diferencia.

Ya pensadores críticos como Deleuze y Foucault, entre otros, rescataban la idea Nietzscheana de la *inversión del platonismo*: el desplazamiento desde el mundo de las ideas eternas y trascendentes hacia lo singular y contingente, hacia una realidad impura y contaminada de contexto. Invertir el platonismo es rescatar la existencia de la diversidad frente a la esencia conceptual del mundo de las ideas, es reconocer el hormigueo de los individuos, su diversidad sin medida que escapa a toda especificación. Es reconocer en el ser humano un Galeano "mar de fueguitos".

Pero para poder pensar así, en primer lugar tenemos que "deshacer el pensamiento", descomponer y desarticular el pensamiento, desplazándolo y desestabilizándolo hasta llevarlo a otro territorio. Porque, como Deleuze sugiere, pensar es pensar de otra manera. Pero no una diferencia que se presente al pensamiento como un tema ajeno al pensar, sino una diferencia que radica en el propio modo de acontecer el pensamiento, desidentitariamente, haciéndose siempre otro. Siguiendo a Derrida, pensar la diferencia y pensar desde la diferencia[15].

3. LA CONCIENCIA CRÍTICA COMO CATALIZADOR DE MODELOS ALTERNATIVOS DE (Y AL) DESARROLLO

En el ámbito del desarrollo –entendido bien como proceso, bien como situación actual de creación de condiciones sociales, económicas y culturales que permitan o impidan el acceso a los bienes[16]– la concurrencia de un pensamiento crítico que permita analizar y enfrentar los diferentes contextos, situaciones, necesidades, historias e injusticias es, si cabe, aún más perentoria.

14 DE SOUSA SANTOS, B (2009). *Una epistemología del Sur*, Siglo XXI, CLACSO, México, p. 169.

15 DERRIDA, J (1999). *Dar la muerte,* Paidós, Barcelona.

16 HERRERA FLORES, J (2007). *La Reinvención de los Derechos Humanos*, Atrapasueños, Sevilla, p. 113.

De hecho, desde las primeras teorías del desarrollo por etapas de Rostow[17] hasta las recetas neoliberales propuestas e impuestas sistemáticamente desde su aparición en el consenso de Washington[18], ha sido una tónica común la aparición de teorías de resistencia, con menor o mayor éxito a la hora de separarse del pensamiento hegemónico, formuladas desde y en la diferencia.

Ya en los últimos años del siglo pasado, aunque de manera mucho más notoria en estos primeros compases del siglo XXI, el sistema productivista capitalista como modelo único de desarrollo empieza a dar serios síntomas de agotamiento. No sólo porque haya estallado una nueva crisis sistémica (quizá coyuntural, eso ya poco importa) que está golpeando los corazones palpitantes del capitalismo financiero. Sino porque cada vez parece más asumido que el sistema resulta homicida, ya que necesita personas que sacrificar en el altar de la economía para que la rueda pueda seguir girando libre de las cargas sociales que la frenan, y ecocida, pues al valorar su éxito o fracaso con el único baremo del crecimiento económico no puede llevar sino a la destrucción del hábitat natural y, por tanto, del animal humano.

Consecuencia de esto, los primeros pensamientos de resistencia emergieron planteando alternativas al sistema tradicional desarrollista: así, surgieron propuestas como el "no desarrollo antimodernista", el "desarrollo endógeno", el "desarrollo alternativo", el "etnodesarrollo" o en "endodesarrollo"[19]. Sin embargo, a nuestro juicio, tales teorías no eran el resultado de una conciencia crítica autoconsciente, sino que eran propuestas que, por enfrentamiento dialéctico y con grandes dosis de posicionamiento intelectual, contraponían a la corriente dominante ortodoxa una de igual fuerza pero sentido contrario. De ahí que todas ellas, independientemente de la adjetivación que le dieran, seguían pivotando en torno a la palabra tótem de la disciplina: el desarrollo[20].

Sin embargo, como nos recuerda Alberto Acosta[21], *sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste*. En los años más recientes, ya ha empezado a surgir todo un microcosmos de proto-teorías que, formuladas desde –y adaptadas a– los diferentes contextos y realidades culturales, han enfrentado con una conciencia de resistencia las recetas diseñadas e instrumentadas desde arriba determinando lo que es el buen gobierno de sus propias vidas.

Quizá, a día de hoy, aquellas que estén cobrando una mayor relevancia sean las que giran en torno lo que se ha dado en llamar el *Buen Vivir,* una construcción que reivindica la revisión y reinterpretación de la relación entre la naturaleza y los seres humanos, es decir, un tránsito del actual antropocentrismo al biopluralismo en tanto la actividad humana realiza un uso de los recursos naturales

17 ROSTOW, W (1974). *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista,* Fondo de Cultura Económica, México.

18 WILLIAMSON, J (1990). "What Washington Means by Policy Reform", in: WILLIAMSON, J (Ed.) (1990). *Latin American Adjustment: How Much has Happened?*, Institute for International Economics, Washington DC.

19 Para una revisión en profundidad de la evolución de las teorías del desarrollo, en español, se pueden consultar BUSTELO, P (1999). *Teorías contemporáneas del desarrollo económico*, Síntesis, Madrid, o más recientemente TRUCCO, I (2012) "Teorías del desarrollo capitalista. Una evaluación comparada". *Problemas del Desarrollo*, vol. 43, nº 171, pp. 9-29.

20 Para saber más sobre el embrujo que causa en analistas, políticos e investigadores la palabra desarrollo, se puede acudir al imprescindible artículo de RIST, G (2007). "Development as a buzzword", *Development in practice*, vol. 17, nº. 4-5, pp. 485-491, en el que el autor propone el desarrollo como una *buzzword*, que podríamos traducir del inglés como "una palabra con gancho", concebida sólo para impresionar y que se utiliza, en ocasiones vacía de contenido, por ser la expresión de moda.

21 ACOSTA, A (2010). "Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir", in: FARAH, I & VASAPOLLO, L (Coord.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?,* OXFAM, La Paz, pp. 189-208.

adaptado a la generación (regeneración) natural de los mismos[22]. Su denominación concreta, no obstante, varía en función del contexto cultural en que haya encontrado su germen: Sumak Kawsay en quechua ecuatoriano, Suma Qamaña en aymara boliviano o Bamtaare en toucouleur senegalés, por citar algunos.

No pretende éste ser un artículo de análisis de ninguna de estas cosmovisiones[23], pues por su propia naturaleza sólo pueden alcanzar una validez geográfica e histórica ligada a la sociedad que las vio nacer. De hecho, un mero intento de traslación de las mismas a las naciones del llamado "mundo desarrollado" sería no sólo estéril[24], sino contradictoria con la hipótesis de este trabajo. Pero sí es importante señalar, así no sea de forma exhaustiva, algunos de los aspectos comunes que se dan en todas ellas y que, a diferencia de las anteriores teorías alterdesarrollistas, las sitúan en el espectro de teorías críticas emancipadoras:

- En primer lugar, no aspiran a configurarse como paradigmas alternativos al desarrollo, en un sentido sistémico, sino a configurarse como respuestas culturales concretas ante situaciones de opresión concretas. El sentido teleológico, por lo tanto, no está en el alcance de un sistema ideal de realización humana, sino que la legitimidad del modelo se sustenta en su capacidad para facilitar procesos cotidianos de lucha por la emancipación humana.
- En el mismo sentido, no surgen como mera negación de los presupuestos teóricos y prácticos tradicionales de abordar el desarrollo. Evidentemente plantean una negación, pero de manera subyacente a una afirmación. Es decir, se trata, como defendía Ernst Bloch[25], de un "no" que viene precedido de la imposición de un "sí a algo diferente". Solo de esta forma, desde la afirmación, se puede pasar del mero rechazo a una reapropiación de las formas tradicionales de entender el desarrollo en cada contexto, limando sus deficiencias y retomando de manera crítica los nobles objetivos iniciales que encierra el propio concepto[26].
- Se trata de teorías con origen y destino popular, es decir, en las que el movimiento surge de las bases populares con el fin de dar respuesta a las necesidades de dichas bases populares. Por tanto, el punto de inicio para cualquier propuesta ha de pasar necesariamente por la creación de espacios participativos que se articulen como "los canales de expresión y canalización de esas energías dispersas y latentes que guardan los pueblos"[27], a fin de que permitan la emergencia de las necesidades materiales que necesitan ser satisfechas.

22 ACOSTA, A (2008). "El buen vivir, una oportunidad por construir (Tema Central)", in: *Ecuador Debate. Innovaciones y retos constitucionales,* CAAP, Quito, pág. 33-47.

23 Para ello, se recomienda acudir a GUDYNAS, E & ACOSTA, A (2011). "La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa", *Utopía y praxis latinoamericana*, año 16, nº. 53, CESA-LUZ, Maracaibo, pp. 71-83.

24 Las realidades culturales, y el modelo económico y social de gestión de una sociedad lo es, requieren de respuestas también culturales. De ahí que en estos países sea común (y necesaria) la comparecencia de otros pensamientos de resistencia, como podría estar empezando a ser, por ejemplo, el decrecimiento. LATOUCHE, S (2008). *La apuesta por el decrecimiento: cómo salir del imaginario dominante*, Icaria, Barcelona.

25 BLOCH, E (2004). *El principio esperanza*, Trotta, Madrid.

26 HERRERA FLORES, J. (2005), *Op. cit.,* p. 49.

27 MAÑÁN, O (2012). "Revisitando el desarrollo: los nuevos imaginarios son desafíos civilizatorios", *Problemas del Desarrollo*, vol. 41, nº. 162, pp. 5-30.

- De igual manera, son teorías que abogan por la idea de sustentabilidad, que trasciende la mera cuestión de sostenibilidad ambiental para incorporar nociones de justicia social y de la propia supervivencia del individuo, así como de su capacidad de resistencia para conservar sus expresiones culturales, como tal individuo y en tanto parte de una comunidad[28].
- Por último, el desarrollo sólo adquiere sentido si aspira a un fin teleológico de autodeterminación, ligado a la capacidad de promover y facilitar procesos culturales de lucha por la emancipación humana que faciliten un acceso igualitario y no determinado apriorísticamente a los recursos y capacidades necesarias para que cada persona (y la comunidad en sí) pueda llevar a cabo el tipo de vida que tiene motivos para valorar.

4. IN-CONCLUSIONES

Sostenía Voltaire que *la incertidumbre es una posición incómoda, pero la certeza es una posición absurda*. Sin embargo, el pensamiento occidental ortodoxo está acostumbrado a trabajar siguiendo una epistemología falsacionista, afanándose en la construcción de un imaginario-mundo omnicomprensivo que se protege ante la llegada de otro nuevo sistema que, derrocándolo, lo sustituya. Esta certeza que provoca una falsa sensación de control es la que critica Voltaire, y la que llevará a pensadores críticos como Herrera Flores a afirmar que cualquier tipo de universalismo apriorístico no es sino un intento de legitimar la expansión y universalización de un particularismo concreto, con el objetivo de subsumir y anular todo tipo de contextos y de pensamientos de resistencia[29].

Esta función de naturalización propia del pensamiento ortodoxo mayoritario, inserta en su propio ADN cuando se trata de promover la construcción de pensamiento, es la que lleva a Edgar Morin a afirmar que la reforma del pensamiento es hoy "un problema antropológico e histórico clave, [que] implica una revolución mental todavía más considerable que la revolución copernicana"[30]. Nunca en la historia de la humanidad, concluirá el filósofo francés, las responsabilidades del pensamiento fueron tan abrumadoras.

Con el presente artículo hemos tratado de contribuir a la corriente que aboga por la necesidad de desarrollar un pensamiento crítico que desafíe esta epistemología de la ciencia, en concreto, respecto al pensamiento sobre desarrollo. Nuestra aportación a esta tesis es que, para que esto sea posible, es necesaria la concurrencia de un estadio previo, que hemos llamado el desarrollo y promoción de una conciencia crítica.

Los elementos constitutivos de dicha conciencia crítica, a saber, su naturaleza reconocedora, antisistémica y de aplicación de resistencias hacia una concepción impura de la realidad, son las bases para trabajar con una conciencia crítica emancipadora. De esa conciencia surge, o *tiene la potencialidad* de surgir, el esfuerzo teórico necesario ya no simplemente de buscar criterios para enfrentar una crisis, sino un esfuerzo dirigido para formular *contextualmente* la teoría emancipadora que nos interese.

28 BARKIN, D (2012). "Superando el paradigma neoliberal: desarrollo popular sustentable", *Cuadernos de Desarrollo Rural*, vol. 43, pp. 81-99.

29 HERRERA FLORES, J (2004), "Derechos humanos, interculturalidad y racionalidad de resistencia", *Dikaiosyne. Revista de filosofía práctica,* vol. 12, pp. 39-58.

30 MORÍN, E. (2005), *Tierra-Patria*, Kairós, Barcelona.

Por tanto, quede como corolario que la conciencia crítica no va a surgir de un marco teórico concreto, sino al contrario, es un estadio anterior que aporta los materiales necesarios para detectar los momentos de crisis y tratar de resolverlos con un criterio emancipador, a la búsqueda de una respuesta cultural que será la que nos lleve a la construcción de un nuevo marco teórico, aplicable a la realidad concreta cuyas necesidades y expectativas vitales trata de satisfacer.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 18. Nº 62 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2013) PP. 65 - 76
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Crítica a la racionalidad reproductiva de la modernidad. Lectura de la crisis capitalista del siglo XXI

Criticism of the Reproductive Rationality of Modernity. A Reading of the Capitalist Crisis in the Twenty-first Century

Marianela ACUÑA ORTIGOZA
Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

RESUMEN

En este artículo se interpreta la racionalidad reproductiva de la modernidad como construcción epistémica y hermenéutica de la hegemonía capitalista, que explica la crisis económica de inicios del siglo XXI y el rol del sistema financiero en su proceso de reproducción y aceleración de la acumulación. Se propone un análisis crítico desde la perspectiva teórica de la racionalidad reproductiva de Franz J. Hinkelammert y la teoría social crítica de Boaventura de Sousa Santos, utilizando el método hermenéutico-fenomenológico, y el análisis sobre el tiempo histórico del capitalismo, sustentada por Itsvan Mészáros.

Palabras clave: Racionalidad reproductiva, modernidad, capitalismo, sistema financiero.

ABSTRACT

In this article, the reproductive rationality of modernity is interpreted as an epistemic and hermeneutic construction of the capitalist hegemony that explains the economic crisis at the beginnings of the twenty-first century and the role of the financial system in its process of reproducing and accelerating accumulation. A critical analysis is proposed from the theoretical perspective of reproductive rationality by Franz J. Hinkelammert and the social criticism theory of Boaventura de Sousa Santos, utilizing the hermeneutic-phenomenological method and analysis of the historic time of capitalism, supported by Itsvan Mészáros.

Key words: Reproductive rationality, modernity, capitalism, financial system.

Recibido: 10-02-2013 ✦ Aceptado: 22-07-2013

INTRODUCCIÓN

Iniciándose el siglo XXI, se revela una crisis del capitalismo que muestra una paradoja existencial de la supervivencia del sistema como formación social hegemónica*, "lo económico"* que se constituyó en la fortaleza argumentada como éxito de la primacía del capital, y ahora, asoma sus debilidades estructurales. Para comprender esta crisis histórica, el análisis de la racionalidad reproductiva de la modernidad como construcción epistémica y hermenéutica de la hegemonía capitalista, nos aproxima a una interpretación que pretende develar una racionalidad que se constituye en directriz de las prácticas y direccionalidades de la sociedad contemporánea, cuya episteme y hermenéutica se ancló en el capitalismo como forma de organización social, construida históricamente privilegiando una naturaleza individual que se apropia de la necesaria edificación colectiva de lo humano. En lo económico, ha cabalgado por los siglos sobre instituciones que le permiten hacer creíble la paradoja discursiva de la competencia y la *mano invisible*; con la creciente intervención del capitalismo de Estado.

La organización social, en la que la economía es una forma de expresión de la producción y reproducción de la vida de seres humanos felices, debe ser construida desde prácticas que garanticen los derechos humanos, y entre ellos los económicos en condiciones de equidad.

Esta interpretación teórica se basa en los postulados de la teoría crítica de la racionalidad reproductiva de Franz J. Hinkelammert y la teoría social crítica de Boaventura de Sousa Santos, utilizando el método hermenéutico-fenomenológico, y el análisis sobre el tiempo histórico del capitalismo sustentada por Itsvan Mészáros.

Explicar la escogencia de estos tres autores para la sustentación teórica de esta investigación, y su coincidencia conceptual desde miradas particulares, es converger en el rescate de la condición humana, y de ésta, en su vínculo vital con la naturaleza como condición de reproducción de la vida. Asimismo, la reconsideración –en términos de la formulación de una propuesta discursiva, metodológica y epistémica– de la hermeneusis del capitalismo y de la necesaria superación de su metabolismo social, es basada en la supervivencia, no solo del sentido de la sociedad actual, sino como inevitable condición de sobrevivencia de la humanidad.

Las tesis propuestas, coinciden en el análisis de la modernidad como espacio-tiempo civilizatorio que permite al capitalismo posicionarse –desde sus constructos culturales– como la formación hegemónica del planeta, y observan en sus mutaciones de los últimos dos siglos –XIX y XX– las contradicciones destructivas que al tiempo de alcanzar exitosamente, desde la racionalidad medio-fin, los objetivos de la acumulación de capital, producen la irremediable destrucción de las fuerzas creadoras de vida: *seres humanos y naturaleza.*

UNA MIRADA SOBRE LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA ECONOMÍA

En las Ciencias Sociales el proceso de construcción del conocimiento ha derivado de la lógica positivista prevalente en la racionalidad cartesiana de la modernidad. El abordaje de la realidad pocas veces ha enfrentado la deconstrucción del andamiaje teórico, ideológico y político del mundo objetivo e intersubjetivo que queremos aprehender, ya que la pretensión histórica de posicionar la construcción de la episteme disciplinar en compartimientos estancos, fragmentando intencionalmente el imaginario social y disociando el carácter complejo de su estructura, ha sido políticamente exitosa. En particular en las Ciencias Sociales, se ha objetivado desde la razón instrumental, que ha reclamado para sí en las postrimerías del siglo XX, la condición hegemónica del pensamiento único, la propia condición humana de ser con el otro para crear intereses generalizables.

Convergieron en esa propuesta la economía y las tecnologías de la información, cuya representación simbólica se difundió discursivamente como globalización y sociedad de la información, ambas categorías son sustratos ideológicos de la dominación neoliberal, argumentados desde la institucionalidad pública, instrumentados por la gobernanza corporativa y posicionados socialmente como construcciones democráticamente escogidas por la sociedad actual.

La economía como ciencia evolucionó privilegiando la racionalidad instrumental y determinista, que la acercó al economicismo separándola de la economía política. Se convirtió en la ciencia de la abstracción, reduccionismo apoyado en modelos matemáticos simplificadores de la realidad, renunciando así, a la valoración ética y dispuso su *corpus* teórico para la justificación del beneficio económico individual. Esta economía de supuestos racionalistas provenientes del modelo neoclásico sobrevive con el nombre de neoliberalismo, y desde su particular y fragmentada interpretación de lo económico como hecho social, trata de escapar a una razón práctica ético-moral que la interpela en el ejercicio de una praxis compleja que vincula lo económico a lo social, lo político y lo cultural como un todo polisémico, que crea el sentido de la vida en colectivo.

En los debates políticos y en diversos campos de las ciencias sociales, han sido notorias las dificultades para formular alternativas teóricas y políticas a la primacía total del mercado, cuya defensa más coherente la ha logrado el neoliberalismo. Estas dificultades se deben, al hecho de que el neoliberalismo es debatido y confrontado como una teoría económica, cuando en realidad debe ser comprendido como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio. Las alternativas a las propuestas neoliberales y al modelo de vida que representan, no pueden buscarse en otros modelos o teorías en el campo de la economía, ya que la economía misma como disciplina científica, asume, en lo fundamental, la cosmovisión liberal[1].

La expresión política del neoliberalismo como modelo civilizatorio es la globalización, y en este sentido Márquez-Fernández, la conceptúa como

> la expansión del poder tecno-ideológico de la racionalidad capitalista cuyo objetivo es modelar e intervenir en los sistemas de representación social, las prácticas políticas y los procesos comunicativos de la ciudadanía, como fenómeno de expansión económica que resulta de una formación social, política, cultural, históricamente determinada, y que conlleva un orden ideológico, un sistema de representaciones sociales y una filosofía que se instala en el imaginario ciudadano como forma de vida consentida[2].

Una de las tesis preferidas del neoliberalismo es el fin de las ideologías, el fin de la historia, la racionalidad o la adecuación definitiva de los medios a los fines, el pleno desarrollo de la ciencia objetiva e instrumental que prescinde definitivamente de los valores ético-morales y se concentra totalmente en el desarrollo de la instrumentalización de la vida en sociedad y sus relaciones. Al mismo tiempo que, con el pretexto de evitar juicios de valor que "no corresponden a la Ciencia", se transforman los valores del capitalismo en "categorías naturales" que se desprenden directamente de la constatación antropológica de la existencia de una naturaleza humana, la cual se libera y se impone

1 LANDER, E (2005). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos.* En: Lander, Edgardo (Comp.). (2005). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires, Argentina. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO, p. 11.

2 Cfr. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á (2006). "Globalización neoliberal y filosofía intercultural". Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos. Universidad de Navarra. Disponible en http://www.unav.es/gep/SeminarioMarquez.html

en las relaciones sociales cuando el mercado pasa a regir estas relaciones entre los seres humanos[3].

Para Hinkelammert el determinismo económico siempre ha sido una sombra de la economía política. El determinismo sistémico neoclásico y neoliberal sostiene que la economía es "primera instancia" de la vida, un economicismo que eleva lo económico al sitial de "primera instancia", y sustituye la producción y reproducción de la vida real como condición de cualquier vida, por los criterios cuantitativos y fetichizados del éxito económico: la tasa de ganancia y la tasa de crecimiento económico. En contraposición al determinismo económico neoliberal, Hinkelammert propone la tesis de lo económico como "última instancia", entendida la economía como producción y reproducción de la vida real[4].

Nos interesa aproximarnos a un análisis de la sociedad en el que la producción y reproducción de la vida es condición indispensable para la sustentabilidad de esa sociedad, y no debe ser cualquier tipo de vida, sino aquella que proporcione al ser humano –productor y reproductor de vida– su felicidad.

RACIONALIDAD REPRODUCTIVA DE LA MODERNIDAD. CONSTRUCCIÓN EPISTÉMICA Y HERMENÉUTICA DE LA HEGEMONÍA CAPITALISTA

Las sucesivas crisis manifiestas en el transcurso del siglo XX, se heredan en el siglo XXI desde un orden social que ha naturalizado ese crítico acontecer como condición rutinaria de la vida. Asistimos a partir de la década de los años ochenta del pasado siglo, a la instauración del neoliberalismo[5] como orden civilizatorio global, su filosofía –devenida en reduccionismo del liberalismo fundador de la ciencia económica– hegemoniza las relaciones sociales y construye ese relacionamiento sobre una categoría mercantil: el mercado.

En el mercado como institución social capitalista, lo humano se ausenta del sentido de la creación material, y las mercancías sustituyen al sujeto y a la subjetividad originada en su relación con los otros seres humanos. Es decir, el sujeto solo muestra su existencia en su relación con el mercado como fuerza de trabajo, como consumidor o simplemente como garante de la acumulación del capital. Dentro de este orden social que tipifica la sociedad actual, se encuban, transforman y maduran

3 DOS SANTOS, Th (2006). *Del terror a la esperanza. Auge y decadencia del neoliberalismo.* Caracas, Venezuela. Banco Central de Venezuela, p. 58.

4 Cfr. HINKELAMMERT, F & MORA, H (2011). "Lo económico como última instancia de la producción y reproducción de la vida real". Disponible en http://pensamientocritico.info.

5 MONEDERO, J (2008). *Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal.* Venezuela. Centro Internacional Miranda. pp, 135-136. "El modelo neoliberal es un nuevo contrato social, ampliamente generalizado desde la década de los ochenta del siglo XX. La política neoliberal empieza a reconocerse en los momentos finales de la Segunda Guerra Mundial como forma de oposición al keynesianismo laborista inglés. Aunque el primer gran referente sea Von Mises, crítico de la planificación que desarrolló su trabajo en la Escuela de Austria, su principal teórico fue el también austriaco Friedrich Hayek. En mitad de la crisis estanflacionaria, Hayek recibiría el Premio Nobel de Economía (1974), dejando claro que el establishment apostaba por las nuevas recetas. Posteriormente, el neoliberalismo sería exportado al mundo desde la experiencia thatcheriana a partir de 1979, apoyado en grandes tanques de pensamiento que a través de becas, fundaciones, revistas, artículos, centros de investigación, promoción de jueces, profesores, periodistas, políticos, la creación de instituciones empresariales, el control de las instancias financieras mundiales, etc., hicieron un gasto descomunal con la intención de construir una nueva hegemonía basada en la minimización del Estado y la autonomía del mercado".

en el largo recorrido de la modernidad, sus fundamentos epistémicos[6] que nutren lo que exhibe como bases fundacionales, y a partir de ellos construye el andamiaje institucional que lo legitima.

La modernidad como paradigma sitúa a la razón instrumental como eje de articulación de su contrato social, desde el mercado, y en esta definición dibuja el sentido común de la sociedad que posiciona al capitalismo como "única" formación social capaz de alcanzar en la práctica social "el progreso", construcción final a la que toda sociedad moderna debe aspirar como máxima civilizatoria del positivismo científico[7].

La modernidad y el capitalismo como expresión de organización social requerida para reproducir el orden del capital[8], han construido una racionalidad reproductiva constituida sobre lo que Hinkelammert y Mora nombran como "la irracionalidad de lo racionalizado"[9]. Esta racionalidad reproductiva se funda en un concepto de racionalidad instrumental medio-fin, siendo la relación entre medios y fines una relación técnica[10]. La racionalidad reproductiva así considerada pierde su condición

6 RODRIGUEZ, L (2011). "Antropología política de la ciencia. Un examen epistemológico de la tensión entre ciencia e ideología". *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social.* Año 16. nº. 55. Octubre-Diciembre, 2011. Maracaibo. Venezuela. Universidad del Zulia. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. CESA. pp, 13-18. "La vocación de la episteme racionalista moderna es organizar la frontera de la ciencia en torno a principios estrictamente cognitivos que sirvan de garantía legitimadora del saber verdadero. Por consiguiente, implica correlativamente el ocultamiento, la negación, el llamado a silencio de todos aquellos elementos y procesos que puedan disputar ese lugar de poder/saber, que es la verdad científica. La epistemología ha tendido un velo de silencio y sombra sobre aquello que ha organizado y estructurado el mundo de la vida de las sociedades humanas a lo largo de su historia: la unidad compleja entre el saber y el poder, entre el conocimiento teórico (filosófico-científico) y los procesos concretos que asumen las formas históricas de dominación. En términos foucaultianos se trata de la tesis que postula la relación bidireccional entre saber y poder: el saber producido por la ciencia se ha constituido como un poder capaz de penetrar, organizar y legitimar la forma que históricamente han asumido las relaciones sociales en el capitalismo".

7 Cfr. MONEDERO, J (2008). *Op. cit.* p 148. "El modelo hegemónico en el mundo es el que se ha construido durante los últimos cinco siglos con el trabajo en paralelo del pensamiento moderno (el que sustituyó al pensamiento metafísico medieval y puso a la razón y a la ciencia en el centro de la vida), el modo de producción capitalista y el modelo de Estado nacional. La lógica de esta conjunción es la misma en cualquier rincón del globo bajo influencia occidental –la que explica y justifica la acumulación legitimada de capital bajo una lógica lineal de progreso".

8 MESZAROS, I (2009). *El desafío y la carga del tiempo histórico: el socialismo del siglo XXI.* Venezuela. Fundación Editorial El perro y la Rana. p. 81. "El capital, como sistema de control metabólico social, pudo surgir y triunfar sobre sus antecesores históricos porque abandonó toda clase de consideración de las necesidades humanas ligadas a las limitaciones de los valores de uso, que no son cuantificables, y les impuso a estos últimos, como el prerrequisito absoluto de su legitimación para convertirse en objetivos de la producción aceptables, los imperativos fetichistas del valor de cambio, cuantificable y en expansión constante. Es así como nació la forma históricamente específica del sistema del capital: su variante capitalista burguesa".

9 HINKELAMMERT, F & MORA, H (2006). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la Economía.* Costa Rica. Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). p. 121 "Nuestra época "moderna" celebra la racionalidad y celebra la eficiencia, al mismo tiempo que se destruyen las bases de la vida en el planeta. Esta eficiencia y esta racionalidad son consideradas como los aportes de la lucha competitiva, o como hoy se la llama, de la competitividad, toda actividad humana (y no sólo productiva) tiene su criterio de juicio en la competitividad, se borra el valor de uso de las cosas. Esta es la *irracionalidad de lo racionalizado*, que es a la vez la ineficiencia de la eficiencia. El proceso de creciente racionalización que acompaña todo el despilfarro moderno, está produciendo una irracionalidad creciente. Deja de ser progreso en el mismo grado en que sus consecuencias sean regresivas, con lo cual pierde su sentido".

10 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á (2003). "Modernidad y postmodernidad entre el humanismo histórico y la razón escéptica". *Agora*. Trujillo. Revista del Centro Regional de Investigación Humanística, Económica y Social. Año 6. Nº 11. Enero-Junio 2003. Disponible en http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/17557/2/alvaro_marquez.pdf. Consultado el 15-08-2012. p, 127. "El exacerbado racionalismo cientificista ha originado un hiper-realismo cientificista, una especie de supra o meta racionalidad capaz de trascender todo, incluso a sí misma. Una nueva deidad con todo su omnívoro poder aparece en el horizonte de la modernidad: la emergencia de un cientificismo tecnicista y pragmático, funcionalista y utilitario, desprovisto de valoraciones ética y morales, para quien la condición humana y sus más elementales derechos a la vida, no son reconocidos por quienes detentan el poder tecnológico de la conducción y manipulación social".

de reproducción de la vida humana cuando vincula la reproducción del todo social –y específicamente lo económico– a los criterios de eficiencia y productividad, transformando su carácter reproductivo en reproducción material.

Cuando asumimos una crítica a esa racionalidad capitalista, y consideramos la necesidad de transitar hacia una racionalidad distinta para la reproducción de la vida, adoptamos en adelante una conceptualización de la racionalidad reproductiva de la sociedad en la que el principio y fin sea lo humano[11].

Si en alguna ciencia se expresa la racionalidad reproductiva medio-fin con extrema incidencia, es en la economía. Para el pensamiento moderno dominante, la economía queda reducida a lo meramente calculable, a las dimensiones cuantitativamente verificables del intercambio económico –se sustrae su carácter de relación social– esta visión economicista eleva lo económico al sitial de primera instancia, y sustituye la producción y reproducción de la vida humana, por los criterios cuantitativos y fetichizados del éxito económico: la tasa de ganancia y la tasa de crecimiento económico.

De acuerdo al concepto de racionalidad reproductiva como proceso de sustentabilidad de la vida humana, la definición clásica del objeto de la economía como la satisfacción de necesidades múltiples con recursos escasos, debe trascender esa precaria definición instrumental y redefinirse en términos de la economía como última instancia de la vida humana, entendida la economía como producción y reproducción de la vida humana real[12].

Rescatando el planteamiento de Mészáros[13], ante el análisis de la crisis reproductiva del capitalismo observable en sus múltiples manifestaciones de inequidad distributiva, agresión a la naturaleza y su cualidad de espacio vital, pobreza, desigualdad y exclusión[14] –todas derivaciones de la organización del mundo de acuerdo a unas reglas que naturalizadas como consenso global, garantizan la hegemonía del orden del capital– convenimos en reconocer que es la época de una crisis histórica de carácter estructural en la que el sistema capitalista como construcción hegemónica niega sus propias contradicciones, y se reinventa mediante la dominación –en todas sus formas– cultural,

11 HINKELAMMERT, F & MORA, H (2006). *Op. cit.,* p. 119. "Las condiciones de posibilidad de la vida humana, que permita guiar la acción medio-fin de tal forma que la acción humana adquiera un criterio de discernimiento relativo a la inserción de los seres humanos en el circuito natural de la vida humana, la reproducción de la vida humana (y por tanto, de la naturaleza) actúa como condición de última instancia, como el objetivo último y la primera condición de existencia del sistema como un todo".

12 Así lo explican HINKELAMMERT, F & MORA, H (2006). *Op. cit.,* p 147. "En la realización histórica del circuito natural de la reproducción de la vida y, por tanto, en todo "modo social de producción", aparece una tensión necesaria entre la producción del producto producido -riqueza producida- y las fuentes de la producción de toda la riqueza, el ser humano y la naturaleza externa. Este es el problema central de la ciencia económica. Ciertamente se trata de un problema de "asignación de recursos", pero que trasciende la relación medio-fin y el concepto de escasez postulado por la teoría neoclásica y la razón instrumental (asignación de medios escasos a fines alternativos). Involucra asimismo un problema de "racionalidad" y de "eficiencia", pero que también trasciende la eficiencia formal y conlleva a plantearlo en términos de una racionalidad reproductiva. En el curso actual de la historia humana (la modernidad y su crisis), se trata fundamentalmente de una racionalidad de la acción humana cuyo ámbito se refiere a las posibilidades de esta acción humana más allá de la vigencia de las relaciones mercantiles y de la "ley de valor". Se trata de enfatizar la necesidad de cualquier sociedad humana de encontrar un "equilibrio" entre la producción del producto producido y la sustentabilidad a largo plazo de las fuentes de esta producción: el ser humano y la naturaleza".

13 MESZAROS, I (2009). *Op. cit.,* p. 27.

14 Cfr; DE SOUSA SANTOS, B (2003). *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política.* Colombia. Universidad Nacional de Colombia. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos. Ediciones Antropos LTDA. p 126. "El gran teorizador de la desigualdad en la modernidad capitalista es Marx. Foucault es el gran teorizador de la exclusión. Si la desigualdad es un fenómeno socioeconómico, la exclusión es sobre todo un fenómeno cultural y social, un fenómeno de civilización".

económica, tecnológica, militar y política, para evitar ser desplazado por una forma de organización social más humana[15].

Dimensionar con mayor amplitud la crisis reproductiva del capitalismo nos lleva a sumar a la definición de "la irracionalidad de lo racionalizado" propuesta por Hinkelammert y Mora[16], la tesis de Meszaros sobre las fracturas del sistema del capital, en la que señala que está caracterizado por una triple fractura entre: la producción y su control, la producción y el consumo, y la producción y la circulación –nacional e internacional– de los productos. Históricamente estas fracturas pretendieron cohesionarse con "la mano invisible", de Adam Smith, que neutralizaría a las intervenciones políticas por parte del Estado, la "política moral" y el reinado de la "paz perpetua" de Kant, variante del "espíritu comercial" de Adam Smith, y más tarde, la idea de la "astucia de la razón", en la que Hegel le asignó directamente el papel totalizante/universalista de la razón en los asuntos humanos al Estado-nación, insistió en que "lo universal ha de ser hallado en el Estado, en sus leyes y disposiciones"[17].

En la época del neoliberalismo la categoría que asume la función cohesionadora de las fracturas del sistema capitalista y garantiza su sentido y reproducción, es el mercado. Al mercado se le faculta de cualidades totalizadoras[18] capaces de equilibrar tensiones y contradicciones, autorregulándose. Esta totalización del mercado implica una completa subordinación de todas las dimensiones de la vida humana al mercado, transformando la totalización del mercado en totalización de todo el sistema social por el mercado. Los neoliberales, totalizan el mercado, reducen toda política a una aplicación de técnicas del mercado y renuncian a la búsqueda de compromisos sociales y contrapesos institucionales. La teoría -y la ideología- neoliberal no niega la existencia de crisis parciales de la convivencia humana y del medio ambiente, pero contrapone a ellas la supuesta existencia de una mano invisible del mercado, que mediante fuerzas autorreguladoras dirige toda la sociedad capitalista hacia una armonía en la que, a través de la búsqueda del interés particular, se realiza el interés de todos. Gracias a esta fuerza mágica de la mano invisible el mercado crea una armonía general.

El capitalismo en su lógica hacia el mercado total, lleva a la destrucción de aquellos mecanismos y contrapesos sociales capaces de suministrar una solución de equilibrio a esta tensión. Al pretender maximizar el crecimiento económico, las relaciones mercantiles totalizadas socavan tendencialmente las fuentes de la producción del producto producido y, por tanto, de toda riqueza. Al generalizarse y totalizarse desembocan en una contradicción entre el producto producido y las fuentes de su producción, con la tendencia a destruir la propia vida humana, contradicción que conlleva a una crisis del sistema de reproducción. Mészáros[19]. Sin embargo, y a pesar de sus contradicciones, de

15 MESZAROS, I (2009). *Op. cit.,* p. 27. "Vivimos en una época de crisis histórica sin precedentes. Su gravedad se puede medir por el hecho de que no estamos frente a una crisis cíclica del capitalismo más o menos extensa como las que experimentamos en el pasado, sino a la crisis estructural cada vez más profunda del propio sistema del capital. Nuestra contingencia histórica ha activado irreversiblemente los límites estructurales del capital, tornándolos en determinaciones inmensamente destructivas. La necesidad estructural del sistema y la voraz destructividad establecidas están ahora irresolublemente fusionadas con su contingencia histórica que es anacrónica, pero el capital no puede admitirlo porque continúa negando la posibilidad de ser históricamente superable desde la altura de su ficticia autoabsolutización".

16 HINKELAMMERT, F & MORA, H (2006). *Op. cit.*

17 Cfr. MESZAROS, I (2009). *Op. cit.* p, 85.

18 *Ibídem*.

19 *Ibíd.,* pp. 84-86.

acuerdo a lo que establece Boron[20], la consolidación del capitalismo como sistema mundial es producto de una correlación de fuerzas que pudo consagrar la supremacía del capital sobre el resto de la sociedad y posicionarse como formación social hegemónica.

Esa hegemonía capitalista que impregna de sinsentido la vida –con la acumulación y reproducción del capital– y su racionalidad reproductiva, está en crisis. La propia reproducción de la sociedad humana y del medio ambiente está amenazada como consecuencia de la destructividad de las fuerzas del mercado, por lo que urge construir una nueva racionalidad reproductiva que produzca un nuevo sentido social, reivindicando la reproducción de la vida en un marco simbólico capaz de hacer humano el producir y el satisfacer las necesidades, no como valor mercantil exclusivamente, sino como requerimiento de reproducción de una relación armónica entre sujetos y naturaleza.

EL SISTEMA FINANCIERO COMO EJE DE LA REPRODUCCIÓN DEL CAPITAL

Las reflexiones anteriores permitieron aproximarnos a una crítica a la racionalidad reproductiva del capitalismo a través de una lectura de la hermeneusis del orden capitalista hegemónico, hoy con alcance global. Situamos al capitalismo en el *continuum* histórico de la modernidad, develamos su episteme y la metamorfosis de su praxis en la constante tarea de consagrarse como formación social hegemónica, y le estudiamos vinculado al poder, única forma de comprender las dinámicas que le han permitido extender su dominación en los últimos siglos.

En el proceso identificamos algunos rasgos esenciales de su racionalidad reproductiva: un fundamento epistémico instrumental con anclaje en la racionalidad medio-fin, la primacía del objeto mercantil, el beneficio como principio y fin del hacer humano, la individualidad del sujeto extendida a la realización colectiva, el Estado-nación como cohesionador social, la internacionalización del capital, la naturalización de la racionalidad del capital a escala global y la globalización –política, económica, social, cultural– como consolidación hegemónica del orden capitalista.

Entre las transformaciones más importantes que se observan en la historia del capitalismo, una que nos interesa y que se constituye en rasgo diferenciador del capitalismo de nuestros días, es la manifestación de una prevalencia del capitalismo financiero en la economía. Una mutación que desplazó el objeto de la acumulación capitalista, desde la producción de bienes y servicios a la intermediación financiera, primero, y rápidamente a la especulación financiera, después. Nos proponemos comprender la fenomenología financiera que explica cómo lo financiero se apropia de la centralidad económica desplazando la economía real de producción de bienes y servicios, hacia el dominio de la especulación y la creación ficticia de riqueza[21].

Explicar esta fenomenología financiera requiere reconocer en procesos sociopolíticos recientes, las condiciones contextuales que posibilitaron el ascenso de lo financiero como motor de la economía. Los procesos de transnacionalización del capital e instauración del neoliberalismo se consti-

20 BORON, A (2001). "El nuevo orden imperial y cómo desmontarlo". Disponible en http://168.96.200.17/ar/libros/seattle/boron. p. 33. Consultado el 12-04-2012 "Hitos fundamentales de este irresistible ascenso fueron la resolución de la pugna por la hegemonía desatada entre el capital financiero e industrial en favor del primero; la "salida neoliberal" ante la crisis del keynesianismo; el derrumbe del campo socialista y la reestructuración del sistema internacional bajo la hegemonía de los Estados Unidos".

21 DE SOUSA SANTOS, B (2003). *Op. cit.,* p. 171. "El carácter totalizador del mercado, que se potencia con la globalización debe también ser asociado al neoliberalismo como paradigma del capitalismo contemporáneo, la globalización económica es sostenida por el consenso económico neoliberal, en ella se producen relaciones sociopolíticas de las que emerge una clase capitalista transnacional, su campo de reproducción social es el globo, y las empresas multinacionales son su principal forma institucional".

tuyen en la condición institucional para mutar de la producción real de bienes y servicios hacia la especulación financiera, como fuente privilegiada de acumulación capitalista. La globalización financiera fue el vehículo escogido para lograrlo.

UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LA PRIMACÍA DE LAS FINANZAS EN LA ECONOMÍA

Globalización financiera es el nombre que se atribuye a las transformaciones que han afectado los principios de funcionamiento de las finanzas. Se trata de profundas transformaciones que asocian de manera muy estrecha la desregulación o liberalización de los sistemas financieros nacionales y la integración internacional. La globalización financiera es una transformación de los sistemas financieros íntimamente relacionada con el cambio del patrón de acumulación en los países de capitalismo avanzado.

La globalización financiera, ha hecho prevalecer los principios de las finanzas de mercado, una lógica financiera nueva comparada con la que existía cuando la financiación del crecimiento se veía asegurada de modo preponderante. Los inversores institucionales son los actores dominantes de estas nuevas finanzas. Se pasó de un sistema regulado por los gobiernos; con control de los movimientos de capitales, a un sistema movido por los mercados, que liberó los flujos internacionales de capital[22].

La desregulación o liberalización financiera hace referencia a la eliminación parcial o total de las restricciones impuestas por el gobierno sobre el comportamiento financiero, de tal manera que los agentes económicos pueden tomar sus propias decisiones con respecto al volumen, el precio, los plazos y el propósito de las transacciones financieras. La justificación a la adopción de la liberalización financiera estuvo fundada en la argumentación de un escaso desarrollo de los mercados financieros con rasgos de escasa profundidad, limitada capacidad de financiamiento y elevados niveles de represión financiera.

Una supraestructura institucional liderizada por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) –que opera para garantizar la supervivencia del orden económico mundial constituido después de la segunda guerra mundial a partir de los acuerdos de Bretton Woods– en el que los países desarrollados con los Estados Unidos como potencia hegemónica, dictan las pautas de funcionamiento del sistema económico mundial y del financiero en particular, alcanza protagonismo histórico vinculado a su rol ejecutor de los programas de ajuste estructural neoliberal, impuestos para el reordenamiento financiero posterior a la crisis de deuda de la década de los años ochenta, con particular énfasis en América Latina[23]. Dos ajustes fundamentales se producen: la desregulación de las actividades financieras internas y la liberalización de las transacciones financieras internacionales.

Cuando las ideas de desregulación y libre mercado iban avanzando más dentro de la arena política, se cuestionaban con más fuerza dentro del ámbito académico. En los años setenta y ochenta, la investigación económica reveló una amplia gama de fallos de mercado, estos incluían los rela-

22 AGLIETTA M (2000). "La globalización financiera". *Inversión y Crecimiento.* Nº 59. Caracas, Venezuela.

23 CORREA, E (2007). "Reformas financieras en América Latina. Moneda e instituciones para el desarrollo", in: "Repensar la teoría del desarrollo en un contexto de globalización. Homenaje a Celso Furtado". Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/vidal_guillen/09Correa.pdf. Consultado el 18-06-2011. "América Latina desarrolló, durante la década de los noventa, un importante proceso de ajuste estructural. Entre las reformas que emprendió destaca por su importancia y resultados la del sector financiero. Como lo demuestra CEPAL (2002), ésta es la reforma que más avanzó, con un indicador de 72 en 1990 (de un máximo de 100), llegó a uno de 92 el año 2000".

cionados con las imperfecciones de la competencia y los que provenían de una información imperfecta y asimétrica, teóricos económicos explicaron por qué los mercados no eran dignos de confianza, pues había casos importantes de fallos de mercado que la acción del gobierno podría haber mitigado. En los noventa, se sabía que existían conflictos de intereses, que los mercados no funcionan tan bien cuando se les deja funcionar solos, y que al gobierno le corresponde un papel regulador de la economía. La lección fundamental es la necesidad de un equilibrio entre el papel del Estado y el de los mercados, ha sido el defecto de la regulación no el exceso el que causó las crisis económicas. El auge de la globalización, como el alza de la Bolsa y el boom económico, ha sido seguido por una crisis en parte porque llevaba dentro de sí las semillas de su propia destrucción[24].

De acuerdo a Navarro y Torres[25] la centralidad que adquiere lo financiero en el orden del capital obedece a la consolidación de un poder financiero privado al margen del debate político, que condiciona las políticas económicas. La libertad de los movimientos de capital, la independencia de los bancos centrales, y el fortalecimiento económico de las empresas financieras, subordinan al Estado frente al mercado, mediante una fusión creciente entre los poderes económicos y las instituciones públicas, el resultado es que las políticas que se adoptan son las que convienen a los grandes grupos económicos, especialmente a los financieros.

La centralidad del sistema financiero en el orden capitalista se afinca igualmente en un constante proceso de concentración del capital financiero demostrable en el número y tamaño de las corporaciones financieras que dominan el mercado mundial. Así para 2011, de las 147 empresas multinacionales más grandes que controlan el 40% del mercado internacional, el 75% son empresas financieras. La revista norteamericana Forbes señala que cinco de las diez más grandes son financieras, y que solo los PIB de Estados Unidos, China y la Unión Europea superan el valor de los activos de las tres empresas financieras más grandes del mundo JP Morgan, ICBC y HSBC[26].

El poder financiero esconde su vinculación con el poder político al pretender que la dirección del negocio financiero y las decisiones financieras que en el mundo globalizado determinan la direccionalidad de la economía mundial, es un asunto meramente técnico sin connotaciones políticas. Sin embargo es preciso acotar, que la creación de dinero –facultad propia de la banca– y la deuda, son mecanismos de alto impacto en la sociedad.

El consenso neoliberal que delineó las estrategias financieras de la banca a escala global, contiene una serie de condicionamientos a las políticas públicas que favorecen el endeudamiento como mecanismo de acumulación de capital del sector financiero, y de coerción sobre los gobiernos en relación a la direccionalidad de sus políticas.

24 STIGLITZ, E (2003). *El malestar en la globalización.* Taurus, México, pp. 43-65.

25 NAVARRO, V y TORRES, J (2012). *Los amos del mundo. Los amos del terrorismo financiero.* Espasa, Barcelona, España.

26 De acuerdo a la Revista *FORBES* del año 2012, JP Morgan, ICBC y HSBC, integran la lista de las diez (10) empresas más grandes del mundo, ocupando los lugares segundo, quinto y sexto respectivamente. JP Morgan es una empresa financiera norteamericana creada el año 2000 a partir de la fusión del Chase Manhattan Corporation y la J.P. Morgan & Co. (Banca Morgan). Es una de las empresas de servicios financieros más antiguas del mundo. ICBC (Banco Industrial y Comercial de China) es el banco más grande de China, y el más grande del mundo en términos de valor de mercado, depósitos, y rentabilidad. HSBC es una de las más grandes organizaciones de servicios bancarios y financieros del mundo, tiene su sede central en Londres, es la segunda mayor empresa mundial en acciones, tiene más de 10.000 oficinas en 82 países en territorios de Asia, Oriente Medio, Europa, África y las Américas". Disponible en http://www.forbes.com/global2000/. Consultado el 07-01-2013.

Entre los consensos necesarios para globalizar al capitalismo[27], señalamos el consenso sobre la primacía del derecho y del sistema judicial, que procura vincular la globalización política a la globalización económica. En este consenso se inscribe el conjunto de reformas al sistema financiero global, que permitieron a las empresas financieras trasnacionales privadas incrementar sus ganancias y lograr un efecto multiplicador más acelerado de su proceso de acumulación al desplazarse desde la intermediación financiera clásica hacia la especulación.

Como las más importantes podemos citar: plena libertad a los movimientos de capitales, renuncia de los gobiernos a la dirección de la política monetaria, independencia de los Bancos Centrales, creación de nuevas formas de financiación del sector público favoreciendo con la emisión de títulos valores públicos al sector financiero privado, privatización de los fondos de pensiones, disminución de los requerimientos de reservas a la banca privada, estímulo a la participación de instituciones financieras extranjeras en los mercados nacionales, privatización de la banca pública, concentración bancaria, consolidación de los paraísos fiscales y utilización masiva de la tecnología de la información.

Las dinámicas expuestas confirman una nueva lógica de racionalidad, funcionamiento y reproducción del capitalismo hegemónico, cuya centralidad se desplaza desde la esfera de la producción material hacia la especulación financiera. Ello representa una contradicción mayor en la racionalidad reproductiva del sistema, con consecuencias aún más negativas que las que produjo la racionalidad de la mercantilización.

La racionalidad reproductiva del capitalismo que subordina el derecho a la vida al derecho a la acumulación del capital, se afianza ahora en la especulación y la legitima a través del poder político instaurado por una supraestructura internacional que utilizando el poder regulador del Estado, naturaliza el dominio del capital financiero.

CONSIDERACIONES FINALES

En la interpretación de la racionalidad reproductiva de la modernidad como construcción epistémica y hermenéutica de la hegemonía capitalista, el rol del sistema financiero se estudió como uno de los ejes de la acumulación de capital en las economías modernas, en el contexto explicativo de las transformaciones sociopolíticas que posibilita las dinámicas financieras del orden neoliberal. Desde esta perspectiva se logró develar una racionalidad que se constituye en directriz de las prácticas y direccionalidades de la sociedad contemporánea, cuya episteme y hermenéutica se ancló en el capitalismo como forma de organización social, construida históricamente privilegiando una naturaleza individual que se apropia de la necesaria edificación colectiva de lo humano.

Entre las transformaciones más importantes que se observan en la historia del capitalismo, una que nos interesa y que se constituye en rasgo diferenciador del capitalismo de nuestros días, es la manifestación de una prevalencia del capitalismo financiero en la economía. Mutación que desplazó el objeto de la acumulación capitalista, desde la producción de bienes y servicios a la intermediación financiera, primero, y rápidamente a la especulación financiera, explicándose cómo lo financiero se apropia de la centralidad económica desplazando la economía real de producción de bienes y servicios, hacia el dominio de la especulación y la creación ficticia de riqueza. Las dinámicas expues-

27 DE SOUSA SANTOS, B (2003). *Op. cit.,* pp. 183-86. "Tres consensos definen hoy al Estado necesario para la globalización neoliberal: el consenso del Estado débil, el consenso de la democracia liberal y el consenso sobre la primacía del derecho y del sistema judicial".

tas confirman una nueva lógica de racionalidad, funcionamiento y reproducción del capitalismo hegemónico, cuya centralidad se desplaza desde la esfera de la producción material hacia la especulación financiera. Ello representa una contradicción mayor en la racionalidad reproductiva del sistema, con consecuencias aún más negativas que las que produjo la racionalidad de la mercantilización.

La revisión teórica realizada converge en el rescate de la condición humana y de ésta en su vínculo vital con la naturaleza como condición de reproducción de la vida, y en la reconsideración –en términos de la formulación de una propuesta discursiva, metodológica y epistémica– de la hermeneusis del capitalismo y de la necesaria superación de su metabolismo social, para la supervivencia no solo del sentido de la sociedad actual, sino como inevitable condición de sobrevivencia de la humanidad.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 18. Nº 62 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2013) PP. 77 - 88
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Posneoliberalismo y proceso político en el Ecuador

Post-Neoliberalism and Political Process in Ecuador

Francisco HIDALGO FLOR
Director de la Revista Espacios, Universidad Central del Ecuador, Ecuador.

RESUMEN

El presente texto se propone analizar los procesos políticos que vivió el Ecuador desde 1990 hasta la actualidad, asumiendo la perspectiva de tendencia de izquierda con anclaje en los movimientos populares. Para este análisis se toma como marco teórico el concepto de disputa de hegemonía. Se parte de reconocer como un solo proceso, pero con varios momentos políticos, aquel que arranca con el levantamiento indígena del Inty Raymi, y va hasta el triunfo electoral de *Alianza País.* Una interpretación específica se da al movimiento indígena, como protagonista integral de una reforma cultural, que sienta las bases para un nuevo proyecto social, y, por otro lado, las clases y capas medias urbanas, que sintetizan las demandas de ciudadanía. En el texto se caracteriza a la nueva situación como una dualidad, el entrecruzamiento de un proyecto de modernización del estado, con otro de reforma democrática. Se genera así una condición de encrucijada, que arranca con el período 2006-2009, el cual presiona, a la izquierda con tradición y a los movimientos populares, a vislumbrar un viraje estratégico. Plantea que la síntesis de este proceso se encuentra en el proceso constituyente y los contenidos claves de la Nueva Constitución, que recoge en buena parte las demandas fundamentales de los movimientos populares y sociales, y los coloca en un proyecto común "hacia adelante".

Palabras clave: Posneoliberalismo, contra hegemonía, movimientos populares, Ecuador.

ABSTRACT

This text proposes to analyze the political processes experienced in Ecuador from 1990 to the present, assuming the perspective of the leftist tendency anchored in popular movements. For this analysis, the concept of the dispute of hegemony was taken as the theoretical framework. It begins with recognizing what started with the indigenous uprising of Inty Raymi as one single process with various political moments and goes up to the electoral triumph of the *Alianza País* (Country Alliance). A specific interpretation is given to the indigenous movement as an integral protagonist in a cultural reform that lays the foundations for a new social project; and, on the other hand, the urban middle classes and levels that synthesize the demands of citizenship. The new situation is characterized as a duality, the crossing of a project for modernizing the state with another of democratic reform. Thus, a crossroads condition is generated, beginning with the 2006-2009 period, which pressures the left with tradition and popular movements to envision a strategic turn. It explains that the synthesis of this process is found in the constitutional process and the key contents of the new constitution, which includes most of the fundamental demands from the popular and social movements and places them in a common project "moving forward.".

Keywords: Post-neoliberalism, counter hegemony, popular movements, Ecuador.

Recibido: 08-03-2013 ✦ Aceptado: 15-07-2013

PROCESOS POLÍTICOS Y HEGEMONÍA

Estamos frente a un proceso social y político diferente, frente al cual no se puede repetir más lo sabido. Los movimientos populares tratan de convertirse en actores claves, pero tienen limitaciones y dificultades. Algunas de ellas son constitutivas del proceso ecuatoriano, pero otras superan el contexto nacional y nos confrontan con el proyecto político y el bagaje histórico que los sustenta, esto es el contenido y el sentido de la propuesta socialista en un escenario de globalización capitalista.

Para proceder con el análisis, en este artículo se adopta la perspectiva de disputa y crisis de hegemonía con fundamento en el legado gramsciano, en diálogo explícito con las novedades de la coyuntura local y global.

El concepto de hegemonía hace referencia a que un proyecto o estrategia de una clase social concreta, o de un círculo dirigente económico-político, requiere no solo del momento de la fuerza, de la capacidad de imposición, sino también generar momentos de adhesión, de construcción de consensos con un conjunto de clases y grupos sociales, que tornen viable dicho proyecto o estrategia.

Solo esas adhesiones o consensos, entre varias clases y estratos sociales, son los que podrían garantizar una permanencia en el largo plazo a una propuesta económico–político– social, que no puede dejar de involucrar una reforma ético y moral.

Al tomar como referencia la teoría gramsciana, debemos reconocer la complejidad que ella implica, pues es Antonio Gramsci quien en uno de los esbozos sobre la problemática de la hegemonía[1] propone los siguientes niveles: i) la cuestión del hombre colectivo y el individuo en el paradigma de la conducción política, o sea el moderno príncipe; ii) la cuestión de la revolución en contextos de sociedad civil fortalecida; iii) la cuestión de las ideologías como instrumento de la acción política.

En el mismo *Cuaderno 8*, demanda un segundo nivel de análisis: el debate sobre revolución-reestauración, que puede conducir a una situación de revolución pasiva[2]; y, la cuestión de la conciencia política de las clases trabajadoras[3].

Finalmente Gramsci precisa que: "el concepto de hegemonía sólo puede nacer después del advenimiento de ciertas premisas, a saber las grandes organizaciones populares de tipo moderno, que representan como las "trincheras" y las formas permanentes de la guerra de posiciones"[4].

VISIÓN GENERAL DEL PROCESO ECONÓMICO-SOCIAL

La hipótesis principal es que en el proceso político comprendido entre 1990 y el 2006 se presenta una crisis del proyecto oligárquico-neoliberal, una de cuyas expresiones es la imposibilidad de construir hegemonía, lo que a su vez posibilita una dinámica social desde abajo, caracterizada por: a) la consolidación del movimiento indígena, sujeto social que aporta con una reforma cultural, b) pero no logra afirmar una dirección política popular del proceso; c) la dirección pasa a las clases medias con un proyecto de reivindicaciones ciudadanas; d) esto configura una nueva situación, la modernización de un estado que se rodea de sociedad civil; y, e) ello demanda un profundo cambio de estrategia en los movimientos populares y la izquierda socialista.

1 GRAMSCI, A (1984). "Cuaderno 8 notas 21 y 52", in: GRAMSCI, A (1984). *Cuadernos de la Cárcel*. Tomo: III, Edic. ERA y BUAP-México, pp. 225-244.

2 *Ibíd*., p. 243.

3 *Ibíd*., p. 300.

4 *Ibíd*., p. 244.

Habría cuatro momentos en este proceso: i) entre 1990 y 1998, del levantamiento indígena del Inti Raymi, hasta la crisis bancaria; ii) luego entre 1999 y 2003, desde la crisis bancaria y la dolarización, hasta el proceso electoral en que triunfa Gutiérrez; iii) entre 2003 y 2006, desde el gobierno de Gutiérrez, su caída y el proceso electoral en que triunfa Correa; iv) el gobierno de *Alianza País*.

En el primer momento, se afirma la aplicación del modelo neoliberal, pero coincide con la consolidación del movimiento indígena, que le va a dar un contenido diverso a la resistencia popular, por sus demandas étnicas y culturales, en un país que carga el peso del colonialismo, esto es determinante, pues los sectores populares tienen una propuesta que les otorga la posibilidad de disputar dirección, el sentido del proceso.

En el segundo momento, se torna evidente la crisis del modelo y la capacidad política de los partidos oligárquico neoliberales se desmorona, mientras que los movimientos populares ganan en protagonismo y capacidad de movilización, hasta el punto de armar un acuerdo electoral que les permite ganar las elecciones.

El tercer momento está marcado por los enredos en el gobierno y la institucionalidad oficial, las debilidades por el tipo de alianzas construidas y la emergencia de una corriente propia de las clases y capas medias, con las banderas de la ciudadanía.

El cuarto momento es la consolidación de gobierno de *Alianza País*, que a su vez marca una situación de dualidad, con una fase de reforma social, pero atada a una modernización del estado, y la adhesión de bases sociales no–orgánicas, más el apoyo de una parte del movimiento popular organizado.

CRISIS DEL MODELO OLIGÁRQUICO-NEOLIBERAL, SIN HEGEMONÍA

La implementación del modelo neoliberal, que en el Ecuador está caracterizado por una dinámica de reprimarización exportadora[5], viene desde los años 1982 y 1983, con los primeros acuerdos del FMI y el Banco Mundial, y se arma sobre las modalidades oligárquicas en la economía y la política.

Inicialmente desmontó las tibias instituciones del desarrollismo, redujo lo poco de aparato estatal, lo reconcentra en la atención a los círculos económicos oligárquicos, por ejemplo, en el sector agrario, directamente va a subsidios y programas de incentivo a la agroexportación; en el sector petrolero, a garantizar las inversiones transnacionales; en el sector financiero, a la liberalización del sistema bancario. No hay un intento de construir nexos y relaciones con las economías populares, son desplazados de los programas productivos hacia los programas de atención a marginados, o hacia una franca exclusión.

Recicló las formas políticas oligárquicas y sus nexos de comunicación con los sectores populares son clientelismo básico, el mejor ejemplo es la recomposición del Partido Socialcristiano y el traslado de su eje del gamonalismo serrano hacia el gamonalismo costeño, bajo la égida de León Febres Cordero.

Al final su principal exponente electoral resultó el exportador bananero Álvaro Noboa, caracterizado por formas de explotación primitivas, un discurso político elemental y una estructura electoral a imagen y semejanza de sus empresas.

Ese modelo oligárquico, aumentado por el “dejar hacer y dejar pasar” neoliberal, entra en colapso en los años 1998 y 1999, con la crisis bancaria, que colapsa a la economía nacional, destruye

5 ACOSTA, A (2000). *Breve historia económica del Ecuador*. Edic. CEN, Quito.

fuerzas productivas, agudiza la pobreza y marginación en los sectores populares, y luego la impone la dolarización.

En esas condiciones de crisis el clientelismo no alcanza para sostener algún tipo de adhesión desde los sectores populares, y si a ello se suman las disputas entre fracciones en las clases dominantes, tenemos el escenario de quiebra.

Lucio Gutiérrez llega a la presidencia en el 2003, pero no comprende el momento histórico e intenta un gobierno donde entrega cargos a sus aliados populares, pero la esencia del quehacer económico se sustenta en el neoliberalismo, apostando a las negociaciones de un Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos.

MOVIMIENTO INDÍGENA Y REFORMA CULTURAL

La evolución positiva del movimiento social en el Ecuador, hasta el punto de tornarse decisivo para la quiebra del modelo oligárquico neoliberal, no hubiera sido igual sin el protagonismo que alcanzó el movimiento indígena en la década de los noventa e inicios del 2000.

La consolidación del movimiento indígena, con sus propuestas de inclusión social, de multiculturalidad e interculturalidad y plurinacionalidad, fue decisiva para que los movimientos populares pudieran estructurar una propuesta alternativa con capacidad de liderazgo y adhesión en las clases populares.

El movimiento indígena en este período desenmascaró y confrontó viejos asuntos de la opresión, inequidad y marginación que caracterizó a la dominación oligárquica y dependiente, como son el colonialismo, el racismo y la exclusión.

Eso permitió al campo popular superar el bache generado por la crisis del movimiento obrero y el proyecto socialista, y articuló las demandas clasistas y nacionalistas con las demandas culturales y étnicas.

La incidencia de este proceso no se limitó al ámbito político, motivó un ambiente de reforma cultural e intelectual que fue decisivo, para que los discursos de la tendencia adquirieran una perspectiva amplia. Los propios círculos estrictamente artísticos y científicos también sintieron este influjo y remezón.

Esta reforma cultural, uno de los principales aportes del movimiento indígena, se expresa en el combate al colonialismo, la dependencia intelectual eurocéntrica, y el desenmascaramiento del racismo; colocar en disputa los sentidos del mestizaje y el rol de los pueblos y ciudadanos mestizos ante las demandas de las nacionalidades indígenas; poner en cuestión el asunto del estado-nación, como el instrumento de homogenización de la población, que esconde la imposición de un modelo de desarrollo y de sociedad, que destruye la naturaleza y a los seres humanos.

Esta reforma cultural, entonces, debate con los pilares de la modernidad burguesa: el extractivismo, los contenidos y sentidos del progreso, y la nación.

El Ecuador va dejando de ser el país con un ámbito cultural “municipal y espeso”, como alguna vez lo calificó Agustín Cueva, para adquirir una riqueza y variedad discursiva e interpretativa importante.

LOS OTROS MOVIMIENTOS

La configuración de la tendencia de cambio no fue posible sólo por el movimiento indígena, allí también estuvieron las organizaciones obreras, las organizaciones estudiantiles y del magisterio, los diversos movimientos ecologistas y de mujeres.

La resistencia activa, persistente de todos estos afluentes permitieron mantener, consolidar y convertir en poderosa la corriente popular contra el modelo neoliberal y las formas oligárquicas.

Dentro de las organizaciones obreras destacaron aquellas vinculadas a las empresas estatales, especialmente en las ramas de petróleo y energía eléctrica, defendiendo la propiedad estatal sobre estos sectores estratégicos de la economía nacional, en contra de la privatización de las mismas y la expansión de las transnacionales.

Dentro de las organizaciones estudiantiles y del magisterio estuvo presente la lucha por defender la presencia predominante del estado en la educación y la salud, contra las privatizaciones y la fragmentación de estos servicios públicos, a nombre de descentralización.

Un ámbito especial de la lucha de estas organizaciones fue en defensa de una seguridad social pública y solidaria, contra la creación y traslado del IESS hacia las agencias de fondos privados.

Los movimientos ecologistas fueron importantes en la construcción de esta tendencia, planteando la lucha contra el neoliberalismo desde la óptica de su destrucción de los ecosistemas y la depredación de la naturaleza, desde este sector viene el rescate de la concepción del *sumak-kawsay*, o buen vivir, que forma parte del saber de los pueblos y culturas ancestrales.

Las organizaciones de mujeres aportaron con solidez a esta tendencia, enriqueciendo la visión y las propuestas de una equidad integral y de la participación política directa.

DEBILITAMIENTO

Pero el movimiento indígena que fue tan decisivo en el transcurrir de este proceso, ubicado en el liderazgo del campo popular y enfrentado a los escenarios políticos nacionales y el devenir propio de una confrontación nacional y clasista en el momento de crisis oligárquico-neoliberal, salió debilitado y dividido de su paso como aliado en el gobierno de Lucio Gutiérrez, en los años 2004 y 2005.

En el debilitamiento del movimiento indígena también está presente un elemento estructural, partes significativas de las poblaciones indígenas son campesinas, y vivieron en estos años un proceso de desestructuración de sus agriculturas, confrontadas con la expansión de la agroexportación, con la preeminencia de formas subordinadas que van imponiendo las agroempresas, y la fuerte ola migratoria hacia los centros urbanos e incluso a Estados Unidos o España.

SALIDA A LA CRISIS Y DEMANDAS CIUDADANAS

El modelo oligárquico neoliberal entró en momento de crisis acelerada y esto marco el devenir de las fuerzas sociales y políticas en el trienio 2003-2006; los pactos que habían sostenido ese proyecto se deshacían, y se generó una suerte de vacío, que se expresó en Abril del 2005, en la denominada “revuelta de los forajidos”, con el derrumbe del gobierno de Gutiérrez y el ascenso de Palacios a la Presidencia.

Lamentablemente el movimiento indígena y otras fuerzas de la izquierda tradicional, que habían colaborado con el mencionado gobierno, también sufren un declive.

El escenario cambia y empiezan a cobrar fuerza las demandas de ciudadanía, y a aglutinar en torno a ellas a las clases y capas medias de la población, especialmente de las zonas urbanas de la región andina.

La identificación económica del carácter de la crisis, como crisis oligárquico-capitalista, perdió fuerza de convocatoria, y en su lugar ganó peso el discurso que la identificaba como una crisis de las formas de representación y quehacer institucional, la denostación a la “partidocracia”.

La centralidad del debate se traslada hacia las clases medias, pues la clase obrera sigue muy golpeada.

En el campo económico cobran potencia las demandas de soberanía y de recuperar los roles del estado frente al mercado, por ejemplo, los debates respecto de la firma del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos, las negociaciones con las transnacionales petroleras.

En ese contexto es que surgen los diversos núcleos que van conformando *Alianza País* y también la figura pública de Rafael Correa, que viene de ser Ministro de Finanzas.

Se articula una propuesta electoral que recupera, por un lado, las demandas requiriendo transparencia y participación en las instituciones públicas, especialmente las funciones de elección popular, como el parlamento o el ejecutivo. El mandante es el pueblo, los gobernantes deben decidir en acuerdo con dicho mandante; y, por otro lado, recuperar el control estatal sobre las áreas estratégicas de la economía, como el petróleo, y proteger las economías nacionales frente a los peligros de la globalización de los mercados.

La salida a la crisis se da en el escenario de las elecciones, del 2006, y marcan un nuevo sentido con los resultados, que en la primera vuelta colocan a Rafael Correa en confrontación con Álvaro Noboa, y en segunda vuelta lo eligen como presidente[6].

LA NUEVA SITUACIÓN

El proyecto de imposición neoliberal, la totalización del mercado están derrotados; pero el sistema capitalista tiene muchos rostros y sabe variar de estrategias.

Pero el grado de apertura, la magnitud de las concesiones a negociar, no se decide sólo en su campo; pues a la par se presenta una tendencia o corriente desde las clases populares que ponen en cuestión aspectos fundamentales de la dominación, aunque todavía no se plantean la transformación total.

El triunfo de Correa y *Alianza País*, con su programa de revolución ciudadana, que incorpora la demanda de Asamblea Constituyente y nueva Constitución, marca un nuevo momento. La trascendencia de una situación de crisis en el modelo oligárquico-neoliberal y una salida con los sentidos de soberanía, participación y democracia, con todas las limitaciones que puedan haber, es un acontecimiento que supera lo nacional y da cuenta de procesos regionales.

La globalización neoliberal penetró y fracturó las economías y sociedades latinoamericanas, pero no las sometió, encontró resistencia y oposición, en algunos lugares hubo condiciones más propicias que en otros.

Se percibe que su crisis compromete no sólo a lo económico, sino que afecta al conjunto de procesos que permiten y garantizan la reproducción de la vida y de la naturaleza.

El campo popular todavía no alcanza una cohesión, tiene muchas potencialidades, pero las limitaciones abiertas con la derrota del proyecto socialista del siglo XX no han sido superadas.

No hay que perder de vista que los pueblos aprenden en su práctica social y política, es importante acompañarlos y promover una concientización. No reducirse a vanguardias aisladas, carentes de nexos con el quehacer político concreto de las clases populares.

6 Los datos electorales 2006: 1ra. Vuelta: Noboa: 26,8%; Correa: 22,8%. 2da vuelta: Correa: 56,6% (3´517.635 votos); Noboa: 43,3% (2´689.418 votos).

No es la situación de una quiebra profunda del sistema capitalista, pero sí la presencia de una presión social por reformas sustanciales, que provienen desde los principales actores: movimiento indígena, organizaciones de trabajadores estatales, agrupaciones sociales con demandas desde los derechos de las mujeres, por los derechos al agua, a la alimentación, de las redes ecologistas.

MODERNIZACIÓN ESTATAL: SOCIEDAD POLÍTICA + SOCIEDAD CIVIL

En la situación política que se configura en la nueva coyuntura, y una disputa de sentidos y de proyección del proceso.

En un sentido está determinado por el proyecto progresista, que implica rupturas con el modelo oligárquico-neoliberal y renegocia modernización del Estado, renovación de la economía, de la institucionalidad pública y genera acuerdos sociales que permitan la gobernabilidad.

La modernización de la economía atraviesa por recuperar el rol del estado planificando y controlando al mercado, consolidando la intervención directa en la producción, en especial los recursos claves de la economía, como el petróleo, el comercio exterior, y limitar la dependencia respecto de las transnacionales.

La recuperación de la institucionalidad pública, para que ella este presente en los sectores y las áreas donde se sienten las demandas sociales, y que fueron abandonadas y entregadas al capital privado, como la salud, la educación, la agricultura, los derechos laborales, los pueblos indígenas.

Se trata de afirmar la base social, ganar la adhesión popular al proyecto, que las decisiones de gobierno cuenten con la opinión de los sectores involucrados o afectados, implementar mecanismos de gestión participativa.

Es decir una sociedad moderna, esto es sociedad política con sociedad civil, un proyecto de poder que cuente con adhesiones, red de instituciones, organismos, asociaciones, que penetrando en la sociedad, van tejiendo y garantizando consensos.

Al interior de esa tendencia, sin embargo están presentes sectores, políticos e intelectuales, que aspiran a un horizonte mayor, un proyecto alternativo, que a contracorriente, esboza un modelo de desarrollo totalmente diferente del neoliberal, con reformas sustanciales al capitalismo, basado en las economías populares, los pequeños y medianos productores del campo y la ciudad, con traslados de plusvalía, que quita a los sectores de punta empresarial, para dar a los campesinos y artesanos, así como mejorar salarios y condiciones laborales a las clases trabajadoras.

Articula las propuestas clasistas populares y nacionalistas, con la cosmovisión andina y sus formas de aprehender la evolución de la producción con el bienestar colectivo.

El otro sector que disputa sentido del proceso, son los sectores burgueses que buscan limitar, acotar, el impulso popular, canalizarlo en una propuesta de mera modernización, realizar las menores concesiones posibles, sin afectar aspectos estructurales, con un recambio de figuras en el gobierno, pero sostener los hilos fundamentales del poder económico y político. Ajustes técnico-administrativos sin reforma social.

Finalmente están los sectores abiertamente oligárquicos, que se mueven en los niveles de la conspiración, y mantienen el discurso del aperturismo y achicamiento del estado.

Estas disputas entre tendencias se dan en torno al gobierno, pero también en torno a la institución política que los cobija: *Alianza País*.

Alianza País en estricto rigor no es un partido político, es un movimiento político-electoral que cobija a su interior a varias tendencias, algunas de ellas con posturas propias, otras tras ciertos líderes o caudillos locales o regionales, buena parte se identifica con la izquierda, pero sin tradición. La figura de Rafael Correa y su discurso es lo que los articula.

¿CUÁLES SON LAS CUESTIONES EN DISPUTA?

El momento que se abre en el Ecuador, en la coyuntura 2006-2007, es la transición hacia otra modalidad de acumulación y otro juego de alianzas de clases, pero también, es un momento de ruptura generado por presión "desde abajo", y no un golpe de estado "desde arriba", por lo tanto hay un componente de presión por conquistas democráticas de mayor alcance, que superan los límites previstos desde las instituciones establecidas.

Es un momento especial, en el sentido que la debacle de los patrones de dominio oligárquico-neoliberales, coincide, pero también forma parte, de un contexto de crisis internacional del capitalismo, que empieza a manifestarse en toda su magnitud, la quiebra de una forma de dominio mundial, como es la unipolaridad de los Estados Unidos de América, y la crisis de los capitales especulativos-financieros, los cuales acarrean procesos agudos de exclusión, marginalidad y destrucción de la naturaleza y del trabajo.

Es una problemática que en el caso ecuatoriano tiene una salida progresista, en el sentido que genera condiciones para afirmar conquistas de las clases populares, y se alinea en el nivel internacional con fuerzas que presionan por un nuevo contexto que afirme una multipolaridad, que construya alianzas regionales, y establezca controles internacionales y nacionales sobre el capital financiero y las transnacionales.

Es una coyuntura de transición, sobre el andamiaje de una modernización del estado (sociedad política + sociedad civil), pero que está obligado a concesiones, que es la apertura de un momento constituyente con participación social, sumado con el afrontamiento de la crisis capitalista (crisis financiera + crisis industrial + crisis alimentaria + crisis ambiental).

Esto conforma un desafío político, para construir el tejido de inter–relaciones de los diversos sujetos involucrados y la posibilidad de consolidar una intelectualidad orgánica que asuma los desafíos señalados

Pero también un desafío teórico y programático para la izquierda con tradición, que carga con la irresuelta crisis del proyecto socialista, y que requiere dar pasos para su superación, en este contexto.

El asunto es ganar tiempo para que la organización popular histórica pueda asumir este desafío, de reconstruir una teoría y un proyecto político histórico, sobre la base de sujetos políticos diversos y multiculturales.

Pensadores ecuatorianos han planteado desde hace algún tiempo que en este ámbito estratégico, un problema crucial, que lo evidencia con claridad el proceso político vivido en el Ecuador, es el "sujeto restringido y unilateral"[7], frente al cual la tarea es "el trabajo y la reflexión sobre formas de construcción intersubjetivas, que deriven en resultados multiculturales y una visión pluralista emancipadora".

Jaime Breilh precisa que la construcción emancipadora intersubjetiva sería entonces una superación dialéctica de la construcción emancipadora convencional de la izquierda mestiza, que ha sido en gran medida monocultural. Monocultural no solo en el sentido de su línea "eurocéntrica", o fuertemente referenciada por los parámetros del pensamiento de la modernidad "occidental", sino también monocultural androcéntrica.

7 BREILH. J (2001). "Sujeto histórico: fractura y emancipación: el marxismo y la nueva dialéctica metacrítica". *Revista Espacios*, nº. 10, Ecuador.

De alguna manera esta cuestión clave, de asumir la crisis del sujeto unicultural y centralista, como eje de un proceso revolucionario, es también compartido en el análisis de Bolívar Echeverría sobre los desafíos actuales para el pensamiento marxista.

Sostiene que:

> (…) en los tiempos actuales, la "sujetidad" no sólo se ha dispersado, sino que ha recurrido a innumerables metamorfosis, muchas de ellas sorprendentemente engañosas. El "contrapoder" permanece desdibujado, reacio a constituirse en cuanto tal; se afirma más bien con la calidad de una "no potencia" o como una resistencia difusa cuyo "poder" sería completamente de otro tipo[8].

Y añade:

> (…) la reticencia por parte del protosujeto, que trabaja anónimamente en contra de la modernidad capitalista, a constituirse en sujeto, proviene sobre todo del respeto que le tiene a su propia diversidad, es decir, de la aceptación militante de un hecho ahora innegable –después de la ilusión moderna de la uniformidad–: la dispersión de los significantes que prevalece como momento esencial de esa resistencia social[9].

ENCRUCIJADA Y VIRAJE ESTRATÉGICO

La izquierda con tradición y los movimientos populares se enfrentan a múltiples desafíos, que les obligan, a riesgo de perder los espacios sociales y políticos ganados, que en el Ecuador no son pocos, a un viraje en sus estrategias respecto del quehacer político y la democracia, la construcción del bloque popular, las vías de acceso y concepciones sobre el poder.

Las vicisitudes del proceso político analizado, que cubre dos décadas, le colocan ante el problema de la disputa de hegemonía como el aspecto estratégico central, en el marco de un nuevo *status* político y cambio de modelo, del estado oligárquico-neoliberal, hacia el estado moderno-progresista, pero también de una coyuntura se abre a un reformismo social.

Es sobre la base del reformismo social que se va tejiendo un nuevo consenso y este es el sentido profundo de la encrucijada, y que tiene varias opciones: a) participación y presión por el sentido de las reformas, lo cual implica involucramiento de los sectores sociales, y a la vez defensa del nuevo *status* político, amenazado por los sectores oligárquicos desplazados del poder; o, b) denuncia del sentido profundo del nuevo *status* político y oposición frontal al mismo, reivindicando una propuesta directamente anti-capitalista.

Esta encrucijada no es sólo una cuestión planteada en el Ecuador, sino en varios países latinoamericanos, y tiene una particularidad frente a otros momentos históricos, más o menos similares, y es que el escenario se da en torno a gobiernos resultado de procesos electorales, con amplia participación poblacional y un debate fuerte sobre la democracia, incluso con procesos constituyentes a su interior.

La decisión a favor de una u otra de las opciones planteadas, para la organización de izquierda histórica, atraviesa por valorar o no ese sentido democrático y la participación directa de las clases populares en los procesos políticos.

8 ECHEVERRÍA, B (2006). "Lejanía y cercanía del Manifiesto Comunista a ciento cincuenta años de su publicación", in: *Vuelta de siglo.* Edic. ERA, México.

9 *Ibídem*.

En la tradición de la izquierda ecuatoriana la cuestión democrática había sido vista desde una perspectiva instrumental y con sospecha. Hoy se aboca a hacer suyos los sentidos revolucionarios de una visión democrática.

Precisamente en uno de los campos donde fueron derrotados los sectores oligárquicos-neoliberales fue en el discurso y las prácticas en torno a la democracia, como un ejemplo de ello es que el movimiento indígena desde 1990 planteó el tema de una nueva constitución y la asamblea constituyente como la vía adecuada, y una de las propuestas claves de Correa y *Alianza País* en la campaña electoral del 2006 expresamente fue la Asamblea Constituyente y nueva Constitución.

Las batallas futuras, por lo menos durante el proceso histórico que se afirma, se van a seguir librando en los contenidos y las formas de la democracia.

Ahora la izquierda con tradición y los movimientos populares se enfrentan a un estado fortalecido, muy diferente a la vieja situación de un estado debilitado, pues ahora cuenta con una sociedad civil articulada a su proyecto, y esto demanda un viraje estratégico.

Eso implica la caducidad de la vía rápida de asalto al poder, que requiere como sujetos una clase movilizada, una vanguardia esclarecida y un aparato militar eficiente. Pues ahora el poder es mucho más que solo "el palacio de invierno", al estar rodeado de sociedad civil, es decir de consensos con varias clases.

Ahora se trata de asumir en plenitud una estrategia de largo plazo, y de aglutinar a su alrededor trincheras de espacios políticos, orgánicos y culturales. Eso demanda de una comprensión teórico-política diferente. Así lo han visto también otros estudiosos de la realidad latinoamericana, entre ellos el argentino Atilio Borón: "la coyuntura actual del capitalismo nos exige, retomar las posiciones gramscianas, si es que queremos comprender las condiciones concretas bajo las cuales será posible luchar efectivamente por la causa del socialismo"[10], y por ello nos recuerda que: "es a Gramsci a quién le cabe el honor de haber pensado una estrategia política revolucionaria de «larga duración», para la cual forjó un aparato conceptual: «guerra de posiciones», concepción «ampliada» del Estado, «hegemonía», explícitamente diseñado con este objetivo"[11].

Retornando una de las citas que abrió este artículo: "el concepto de hegemonía sólo puede nacer después del advenimiento de ciertas premisas, a saber las grandes organizaciones populares de tipo moderno, que representan como las "trincheras" y las formas permanentes de la guerra de posiciones"[12], podemos decir que en esta coyuntura se abre para la izquierda ecuatoriana la cuestión de la disputa de hegemonía, como la estrategia fundamental, las premisas que marcan la situación política así lo determinan.

EL SIGNO POLÍTICO DE "ESPERANZA" Y "CAMBIO"

Para concluir, en los procesos políticos hay un espacio que escapa al análisis conceptual y que se mueve en los ámbitos de la subjetividad social, que es el factor no controlado, o del azar, que puede trastocar las estrategias fríamente calculadas.

10 BORÓN, A (2010). "El posneoliberalimo: un proyecto en construcción", in: portal de internet *Rebelión*.

11 *Ibídem*.

12 GRAMSCI, A (1984). *Op. cit.,* p. 244.

Intentando recuperar ese ámbito de la subjetividad, es que al cerrar el artículo no podemos dejar de resaltar la aspiración de cambio, en torno a referencias aparentemente abstractas como la esperanza que motiva a las clases y capas populares para mantener el anhelo de transformación.

Es un sentimiento y aspiración de esperanza, en circunstancias de una crisis que se agudiza, de rebelión frente a estructuras de poder muy antiguas, que se mantienen incólumes, un deseo de transformaciones profundas, que son colocadas a favor de un líder carismático, como consecuencia de una vieja escuela populista, que busca las identidades entre pueblo y caudillo.

Pero es un sentimiento que abre la puerta a nuevos procesos políticos, que trastocan correlaciones de fuerza, que empujan a radicalizar tendencias, y demandan autenticidad, coherencia entre el discurso y la práctica.

Esa esperanza hoy es canalizada por la vía de eventos electorales y de las instituciones políticas dadas, eso tiene ventajas y desventajas, la más importante, ya señalada antes, que coloca al centro del debate la cuestión de la democracia, ese es el signo de los tiempos presentes.

SÍNTESIS DEL PROCESO POLÍTICO: CONSTITUCIÓN DEL 2008

El devenir de los movimientos populares, sus luchas de largo aliento y sus propuestas renovadas de estas dos últimas décadas, en el escenario de un complejo proceso político vivido en este período histórico, encuentra un momento de síntesis en la asamblea nacional constituyente 2007-2008 y los contenidos de la Nueva Constitución.

La demanda de un momento constituyente, entendido como refundador de las bases del estado-nación, estuvo ya presente en las demandas del movimiento indígena a inicios de los 90, fundamentalmente cuestionando las concepciones racistas, discriminatorias, coloniales, que marcaron a la república a lo largo de los siglos XIX y XX.

Luego en la lucha contra el modelo neoliberal, la demanda de un proceso constituyente ganó nuevos contenidos, en la necesidad de establecer un modelo de desarrollo en un sentido opuesto a de la globalización de los capitales y mercados, en detrimento de las condiciones de vida de los pueblos y de los recursos naturales.

Los nuevos movimientos sociales, especialmente el ecologista y de las mujeres, también fueron encontrando en la demanda constituyente, la posibilidad de fijar nuevos derechos respecto de la naturaleza, los límites al productivismo y un proyecto nacional sustentable, así como el reconocimiento de derechos a una presencia más directa de la mujer en los espacios económicos y políticos.

Los sectores dominantes, pretendieron manipular esta demanda con la asamblea y la constitución de 1997, al colocar formalmente varios derechos sociales y políticos, pero bajo la afirmación del modelo social de mercado.

Esta manipulación fracasó, de la mano de la crisis económica de 1999, y la crisis política del 2005.

En esas condiciones recobró fuerza la demanda social de un verdadero proceso constituyente y una nueva Constitución, que efectivamente estableciera los preceptos de un nuevo modelo de desarrollo, distinto del neoliberal, determinará los caminos para un orden económico y social equitativo y sustentable, reconociera la diversidad humana, económica y cultural del país, y elaborara un norte de modernidad con justicia y libertad.

El consenso político ganado por la consigna de la constituyente y la constitución se reflejo en la contundencia de los resultados electorales respecto del referéndum para convocar a la Asamblea Nacional Constituyente: el 81% favorable a su convocatoria (marzo-2007); la conformación de la propia Asamblea: el 75% de sus miembros provenientes de la tendencia de izquierda (septiem-

bre-2007); y el referéndum aprobatorio de la Nueva Constitución: el 64% por el SI (septiembre-2008).

Lo más importante es que el proceso constituyente 2007-2008 dio lugar a un texto constitucional que en verdad, por supuesto con limitaciones, sintetiza las demandas principales que los movimientos sociales y populares fueron exigiendo y cobrando protagonismo a lo largo de estos años.

La Constitución del 2008 contiene comprensiones nuevas sobre la organización de la sociedad, de las relaciones entre la base productiva y la naturaleza, respecto de garantizar la reproducción de la vida digna para la mayoría de los y las ecuatorianos y ecuatorianas, elabora un programa económico y político de clara diferenciación respecto del modelo neoliberal y del productivismo extractivista, marca las pautas para logros democráticos claves, garantías para la participación política de la sociedad.

Cabe destacar los articulados referidos al modelo de desarrollo social y solidario, derechos y *sumak-kawsay* – buen vivir, plurinacionalidad e interculturalidad, derechos de la naturaleza, soberanía alimentaria y derechos del agua, como un verdadero aporte no solo en el proceso político del Ecuador, sino incluso para la tendencia de cambio en Latinoamérica.

Estos contenidos de la nueva Constitución significan un "salto hacia adelante" y un desafío para el quehacer del gobierno de Correa y para los propios movimientos sociales y populares.

LOS DESAFÍOS

El desafío más fuerte es la capacidad de mantener como referente a la Constitución y convertirla de verdad en la guía del quehacer gubernamental, que si bien tiene condiciones de gobernabilidad muy favorables, sin embargo al interior del gabinete de gobierno, pero también en el seno mismo de *Alianza País*, atraviesa por fuertes pugnas.

¿Cuáles son las variables principales que van a marcar los escenarios en el nuevo momento?

En la primera variable se encuentran los caminos para enfrentar la crisis internacional, que supera los temas meramente financieros o fiscales. Las opciones giran sobre los pesos que tendrán los grandes circuitos empresariales, o la posibilidad de consolidar un área estatal en alianza con las economías populares. ¿Se privilegiará una vía subordinada o una vía independiente?

La segunda variable se encuentra en la dirección política del proceso, ¿se abre una etapa de profundizar conceptos y prácticas democráticas, o se mantiene y consolida una vía caudillista, que intercede por encima de las fracciones internas del movimiento en el poder?

La tercera variable es el modelo de desarrollo que organiza el conjunto de las políticas gubernamentales. ¿Se mantiene una concepción desarrollista de pacto estatal-empresarial, o se va imponiendo una concepción social y solidaria sustentada en un pacto del conjunto de las clases populares con el Gobierno, que sobrepase lo meramente electoral?

La cuarta variable está fuera de los circuitos gubernamentales y va hacia las formas de hacer política de los sectores populares, es decir, las vías y mecanismos para convertirse en sujetos con real capacidad de formular y determinar políticas.

Eso solo puede lograrse si se trabaja con propuestas de corto, mediano y largo plazo; que articulen las agendas de reivindicaciones propias con la propuesta general que contiene la nueva Constitución.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 18. Nº 62 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2013) PP. 89 - 113
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

La construcción y legitimación sociocultural de la hegemonía menemista. Discurso de sentido común y eficacia interpelativa dialéctica

The Construction and Socio-Cultural Legitimation of the Menemist Hegemony. Common Sense Discourse and Interpelative Dialectic Efficacy

Hernán FAIR
Universidad de Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

Este trabajo realiza un análisis interpretativo de la construcción y legitimación político-cultural de la hegemonía menemista, estudiando el impacto de los valores neoliberales asumidos por el discurso de Menem a nivel societal. El objetivo general consiste en elucidar parte del éxito que adquirió la hegemonía menemista en los años ´90 para realizar una transformación cultural. Para ello, en una primera etapa, se analizan las prácticas sedimentadas y las modalidades de identificación que contribuyeron al éxito de la nueva hegemonía, en el marco de un determinado discurso que les otorgaba significación. En una segunda parte, se analiza la relación específica que se produjo entre la hegemonía menemista y el discurso de Menem, examinando las formas de identificación imaginarias que se instituyeron a nivel societal, a partir de las estrategias discursivas del Presidente durante su primer período de gobierno. Por último, se analiza la articulación dialéctica que se estableció entre el discurso presidencial, las prácticas sedimentadas, lo que se define como el núcleo medular de la hegemonía y su propio liderazgo político.
Palabras clave: Hegemonía, Discurso político, Menemismo, Legitimación social, Argentina.

ABSTRACT

This paper analyzes the political-cultural construction and legitimizing of Menemist hegemony, studying the impact of neoliberal values adopted by Menem's discourse at the societal level. The overall goal is to elucidate part of the success that the Menemist hegemony acquired in the 1990s in carrying out a cultural transformation. The first step analyzes the established practices and modalities of identification that contributed to the success of the new hegemony within the framework of a certain discourse that gave these practices meaning. In the second part, the specific relationship between Menemist hegemony and the discourse of Menem is analyzed, examining the forms of imaginary identification instituted at the societal level, based on the discursive strategies of the President during his first period of government. Finally, the dialectic relationship established between presidential discourse and the established practices is analyzed, defined as the central nucleus of the hegemony and its political leadership.
Keywords: Hegemony, political discourse, Menemism, social legitimation, Argentina.

Recibido: 11-04-2013 ✦ Aceptado: 21-06-2013

¿Qué hay de claro aquí?, ¿Qué es lo que parece claro?
Ante todo, lo que se puede ver y tocar.

Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal.*

1. INTRODUCCIÓN

Durante el gobierno de Carlos Menem, en la Argentina, se llevaron a cabo una serie de transformaciones políticas y socioculturales que modificaron de una manera drástica y profunda la estructura económica y social y las identidades y tradiciones culturales prevalentes. A pesar de ello, el denominado menemismo logró conformar una amplia y heterogénea coalición de apoyo que articuló desde sectores del *establishment* empresarial, hasta una importante porción del sindicalismo y la dirigencia política peronista. Asimismo, logró transformar, con un grado de éxito variable, los discursos e identidades preexistentes, generando un nuevo orden político y social y un nuevo sentido común en torno a los valores del neoliberalismo modernizador.

Aunque se ha investigado en detalle la construcción de la coalición hegemónica que acompañó al menemismo, incluyendo estudios que han analizado el aspecto sociocultural de la hegemonía, escasean los análisis discursivos, en particular desde la corriente de análisis político del discurso y sus posibles vinculaciones con el marco teórico lacaniano. En ese contexto, se ha relegado el análisis de la construcción de sentido común que coadyuvó al éxito de la hegemonía político-cultural del menemismo, dejando sin examinar el rol que cumplió al respecto el discurso de Menem, así como las prácticas sociales y las formas de identificación afectivas que se instituyeron en el proceso hegemónico.

El siguiente trabajo se propone analizar la construcción y legitimación político-cultural de la hegemonía menemista, estudiando el impacto de los valores neoliberales asumidos por el discurso de Menem a nivel societal, con el objeto de elucidar parte del éxito que adquirió la hegemonía menemista en los años ´90 para realizar una transformación cultural. Para ello, en una primera etapa, se analizan las prácticas sedimentadas y las modalidades de identificación que contribuyeron al éxito de la nueva hegemonía, en el marco de la conformación de un determinado discurso que le otorgaba significación. En una segunda parte, se analiza la relación específica que se produjo entre la hegemonía menemista y el discurso de Menem, examinando las formas de identificación imaginarias que se instituyeron a nivel societal, a partir de las estrategias discursivas del Presidente durante su primer período de gobierno. Por último, se analiza la articulación dialéctica que se estableció entre el discurso presidencial, las prácticas sedimentadas, lo que se define como el núcleo medular de la hegemonía y su propio liderazgo político.

2. CONSIDERACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

2.1. Sobre la articulación entre el psicoanálisis lacaniano y la teoría de la hegemonía de Laclau

El presente trabajo toma como marco teórico-metodológico de referencia una concepción de análisis político del discurso[1]. En ese contexto, se asume que lo que definimos como la realidad se

1 LACLAU, E & MOUFFE, Ch (1987): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia,* FCE, Bs. As. LACLAU, E (2003). "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políti-

encuentra sobredeterminado por el orden simbólico, elemento central que construye y otorga significación a lo social y, a su vez, es capaz de reformular las identidades y tradiciones existentes. Al mismo tiempo, el texto incorpora algunas herramientas complementarias provenientes de la perspectiva lacaniana (mandato superyoico, goce, fantasma, forclusión, falta constitutiva y ligazón catexial), siguiendo antecedentes basados en autores como Zizek[2], Copjec[3] y Stavrakakis[4]. Entendemos que estas herramientas resultan útiles para fortalecer el análisis discursivo de Laclau, contribuyendo al estudio de las ideologías políticas y a enfatizar la importancia central que asume lo que podemos definir como el eje afectivo de la hegemonía. En ese marco, nos brinda un aporte al análisis interpretativo del menemismo, al concentrarse en el componente de identificación imaginaria en torno a ciertos valores compartidos y en torno a ciertas figuras a las que se atribuye autoridad. De manera más específica, permite destacar el elemento inconsciente de goce que se adhiere catexialmente a toda hegemonía exitosa.

2.2. Sobre la incorporación de elementos extra-lingüísticos a la teoría del discurso de Laclau

Desde la perspectiva post-saussuriana de Laclau, el discurso articula elementos tanto lingüísticos como extralingüísticos, lo que no implica renegar de la existencia de los hechos como entes externos[5]. En ese marco, el pensador argentino destaca que las construcciones discursivas no pueden ser meras construcciones conceptuales, sino que además se sedimentan en prácticas, rituales e instituciones. Uno de los aportes más relevantes que nos provee el psicoanálisis, en particular desde la perspectiva de Zizek[6], consiste en la posibilidad de enfatizar en el análisis de la dimensión extra-lingüística del discurso. Recuperando la distinción lacaniana de los tres registros[7], podemos decir que el psicoanálisis lacaniano, junto al análisis con eje de lo simbólico, nos permite concentrarnos también, como un aspecto adicional, en el campo de los imaginarios (y potencialmente en el de lo Real), vinculado a las prácticas discursivas y su relación con las *modalidades de identificación*. Siguiendo las contribuciones de la teoría de los tres registros (RSI)[8], afirmamos que estas prácticas sociales, si bien no pueden ser independizadas plenamente de un discurso que le otorga significación, pueden ser analíticamente distinguibles del estudio de la mera textualidad. Se produce, así, un "más allá del análisis del discurso"[9] que, en este caso, lo vincula al plano de lo imaginario y del elemento inconsciente del goce lacaniano.

Pero además, afirmamos, de un modo heterodoxo, que las *prácticas sociales* generan una especie de *relación dialéctica con el discurso*, de modo tal que contribuyen a retrolegitimar al discurso, aunque en ocasiones pueden ingresar en contradicción con la textualidad propia. En ese marco,

cas", in: BUTLER, J; LACLAU, E & ZIZEK, S (Comps.) (2003). *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda,* FCE, México, pp. 49-93; LACLAU, E (2005). *La Razón populista*, FCE, Bs. As.

2 ZIZEK, S (1992). *El sublime objeto de la ideología,* Siglo XXI, Bs. As.

3 COPJEC, J (2006). *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia,* Paidós, Bs. As.

4 STAVRAKAKIS, Y (2010). *La izquierda lacaniana*, FCE, Bs. As.

5 LACLAU, E & MOUFFE, Ch (1987). *Op. cit.*

6 ZIZEK, S (1992). *Op. cit.*

7 LACAN, J (2008). *Seminario XX: Aun*, Paidós, Bs. As.

8 *Ibídem.*

9 ZIZEK, S (1993): "Más allá del análisis del discurso", in: LACLAU, E (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo,* Nueva Visión, Bs. As.

pueden *solidificar* y consolidar determinada hegemonía, o bien *generar desequilibrios* en el marco de inteligibilidad de lo social, que muestran los límites de la eficacia interpelativa. En efecto, todo discurso se expresa en determinadas prácticas sociales concretas de los sujetos, materializadas y objetivadas bajo la forma corporal (como en la experiencia de la droga). Estas prácticas sociales se adhieren necesariamente a un marco simbólico que les otorga significación, pero lo trascienden (son más que un discurso). Lo importante es que esas prácticas discursivas adquieren un papel central para entender el destino de determinado orden sociopolítico, ya que pueden tanto reforzar, como ingresar en contradicción, con el discurso dominante, por lo que pueden contribuir a sedimentar y reforzar, o bien a reactivar y transformar, determinada hegemonía.

2.3. Sobre el concepto de hegemonía en los abordajes postmarxistas

El análisis de la hegemonía, desde una orientación post-marxista, puede ser distinguido en tres o (o tal vez cuatro) ejes analíticos, de acuerdo al énfasis que se coloque al estudiar el objeto:

Por un lado, se puede realizar un análisis 1) *sociopolítico-institucional,* concentrado en la conformación de una coalición social de apoyo que busca articular las "demandas sociales insatisfechas"[10] de diversas organizaciones y referentes o actores políticos y sociales (sindicales, empresariales, etc.), a partir de ciertas políticas públicas. En ese marco, el análisis sociopolítico hace hincapié en elementos propios del proceso político, incluyendo los factores sociohistóricos e institucionales en los que se asienta determinada disputa por el sentido del orden social. Una negociación política entre determinado Gobierno y el sindicalismo por la implementación de una política pública específica puede ser un ejemplo.

En segundo lugar, puede existir un análisis de la 2) *textualidad*, que se centra específicamente en el estudio de las construcciones lingüísticas y los significantes en disputa ("flotantes", en los términos de Laclau), con independencia del proceso social. El análisis lexicológico es el ejemplo más radical de esta modalidad de análisis de los signos.

En tercer lugar, se puede visualizar un análisis político que coloque el énfasis en el eje 3) sociocultural o político-cultural de la hegemonía, vinculado a los mitos, creencias y representaciones sociales sedimentadas, lo que se relaciona con el plano de los imaginarios colectivos, en los términos lacanianos. Este eje se vincula con el sociopolítico, ya que analiza el proceso social, aunque coloca mayor hincapié en el elemento extralingüístico de las prácticas sociales o "estilos de vida", en los términos de Gramsci[11]. Podemos pensar, por ejemplo, en una práctica social como puede ser consumir mercancías y con los diversos imaginarios a los que se articula.

Finalmente, es posible dilucidar un cuarto eje, que podemos denominar 4) *afectivo*, basado en las formas de identificación que genera determinado orden hegemónico. En ese marco, se incorpora un nuevo elemento extradiscursivo, aunque sin ser completamente autónomo del marco simbólico que le otorga significación. Podemos pensar en el componente de afectividad o de identificación catexial[12] que se adhiere a determinada figura de autoridad (por ejemplo, a un Presidente) o a determinado orden social como generalidad.

10 LACLAU, E (2005). *Op. cit.*

11 BALSA, J; DE MARTINELLI, G & ERBETTA, MC (2004). *Modelos de consumo y construcción de la hegemonía en la Argentina reciente*, XIX Jornadas de Historia Económica, San Martín de los Andes, Neuquén, Argentina.

12 LACLAU, E (2005). *Op. cit.*

En este trabajo nos concentraremos en lo que podemos definir como la hegemonía cultural del menemismo, relacionada con la tercera de las propuestas, aunque incluiremos elementos del primer y del último eje. Tomando como base la distinción lacaniana de los tres registros, podemos afirmar que lo que haremos será trasladar el eje del análisis desde el plano de lo simbólico, al de los imaginarios. En dicho marco, colocaremos el énfasis en una serie de elementos extra-lingüísticos, como son las prácticas sociales, vinculándolos de manera directa con los imaginarios colectivos subyacentes. En una segunda etapa, relacionaremos estos elementos con las características que asume el discurso de Menem, de modo tal de incorporar algunos aspectos explicativos del éxito de la hegemonía menemista.

Como aclaración teórico-metodológica, debemos señalar dos cuestiones. En primer lugar, que cada una de las opciones propuestas debe ser entendida a partir de su *íntegra sobredeterminación por parte del orden simbólico*. En ese marco, las cuatro modalidades de análisis no se encuentran separadas como elementos puramente autónomos, sino que se hallan anudadas entre sí, en una especie de *nudo borromeo* que se articula mediante el discurso. En segundo término, que los análisis concretos pueden articular dos o más elementos de estos ejes, que no resultan, de este modo, excluyentes entre sí. De hecho, como se verá, el presente estudio incorpora varios elementos de análisis específico del discurso presidencial, aunque mediante una orientación hacia las prácticas sociales y las formas de identificación colectivas.

A pesar de la polémica que pudiera generar, entendemos que esta distinción bajo cuatro modalidades de análisis resulta útil. Así, el presente enfoque psico-político y sociocultural, centrado en el abordaje de los imaginarios colectivos, las prácticas sociales y las formas de identificación, permite realizar una sutil diferenciación respecto del análisis meramente lingüístico. A su vez, permite concentrarse en un nivel de análisis de alcance más general en torno a los *valores que se construyen y sedimentan a nivel societal*, en tanto categoría englobadora de la "ciudadanía" o de la "sociedad", que permite diferenciarlo conceptualmente del análisis con eje en la conformación de una determina coalición organizacional de apoyo que examina la articulación de las demandas insatisfechas de ciertos actores políticos y sociales clave (como pueden ser los sindicalistas y/o los grandes empresarios, entre otros) en determinada coyuntura socio-histórica y política.

Según sostenemos, polemizando con los análisis racionalistas y con los abordajes en torno al "cinismo posmoderno", el éxito interpelativo de la hegemonía neoliberal que absorbió y reformuló a su modo el menemismo, se asienta en los valores y mandatos culturales (parcialmente) sedimentados que asume y reproduce gran parte de la sociedad. Ellos responden, a su vez, a una lógica de sentido común en el que se construye el "dispositivo de enunciación"[13] del discurso de Menem.

3. LA CRECIENTE SEDIMENTACIÓN DE LA HEGEMONÍA NEOLIBERAL A NIVEL SOCIELTAL

3.1. El discurso neoliberal contra el Estado

Hacia fines de los años ´80, junto a la creciente sedimentación del discurso anti-estatista, que tenía como antecedente histórico inmediato a las políticas públicas de estabilización ortodoxa, propuestas por el ministro Juan Sourrouille desde el Programa de julio de 1987, y el posterior Plan Pri-

13 SIGAL, S & VERÓN, E (2003). *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista,* Legasa, Bs. As.

mavera, de septiembre del año siguiente[14], se observaba en la Argentina un importante avance de la "solución" neoliberal. Este discurso a favor de las reformas y ajustes estructurales (privatizaciones, desregulación, apertura, reducción del gasto público, equilibrio fiscal) era asumido principalmente por agentes políticos clave como el sector bancario de ADEBA, la Sociedad Rural (SRA), el FMI, el gobierno de los Estados Unidos, las fundaciones liberales y dirigentes políticos como Álvaro Alsogaray, mientras que presentaba algunas ambigüedades en parte del elenco a cargo del Ministerio de Economía, la Unión Industrial (UIA), el diario *La Nación* y dirigentes como Eduardo Angeloz, quienes presentaban, con diversos matices, una mixtura de elementos neodesarrollistas y neoliberales[15].

En algunos casos, estos discursos vinculaban al Estado con el "dirigismo", la "inflación" y/o la "ineficiencia" y el "déficit fiscal", a partir de la emisión monetaria y el gasto público. En otros casos, menos habituales, aparecían palabras como "modernización", asociados a las reformas estructurales y el crecimiento. En la frontera interna del discurso, sectores como los que representaba la UCEDé de Alsogaray exigían efectuar un cambio del "sistema socioeconómico" como totalidad, en lugar de las propuestas de reforma "parcial" o "gradual" de la Unión Cívica Radical (UCR). Sin embargo, en ese entonces existía aún una importante disputa hegemónica con un discurso nacional popular fuertemente crítico del neoliberalismo, liderado por la CGT de Ubaldini. Al mismo tiempo, persistía un discurso neodesarrollista que, liderado por Sourrouille y Terragno (UCR), rechazaba la posibilidad de liberalizar y privatizar la economía en su conjunto, como proponían los núcleos neoliberales. En cambio, los exponentes de este macro-discurso mantenían una firme defensa de una economía mixta que promoviera la estabilización monetaria, pero con una apertura comercial gradual orientada a la inversión externa y la industria exportadora y el mantenimiento de un acuerdo de precios con el empresariado, para evitar que se propagara la tasa de inflación.

2.2. La materialización práctica de la crisis del Estado Benefactor de posguerra y el éxito sociocultural de la alternativa neoliberal

¿Por qué en gran parte de la sociedad, incluso en trabajadores que supuestamente se beneficiaban de su intervención, existía, desde antes de que Menem asumiera el poder, un rechazo a la intervención del Estado en la economía y una creciente aceptación de la solución neoliberal? Para comprender el grado de expansión social que presentaba a fines de los ´80 el discurso de crítica al Estado protector, regulador e integrador de la segunda posguerra, la bibliografía especializada ha destacado las restricciones provenientes del contexto de crisis de la matriz "estadocéntrica" (primordialmente, a partir de la crisis fiscal e inflacionaria) y la ausencia de alternativas políticas, frente al derrumbe del Muro de Berlín y el fracaso del comunismo. En el caso de países como la Argentina, se han mencionado también los efectos de las fallidas experiencias antiinflacionarias, tanto heterodoxas como ortodoxas, del período 1983-1988 (Plan Grinspun, Plan Austral, Plan Primavera)[16]. En ese marco, aunque algunos trabajos lo han destacado como elemento central[17]; se ha relegado el análi-

14 BELTRÁN, G (2006). "Acción empresaria e ideología. La génesis de las reformas estructurales", in: PUCCIARELLI, A (Coord.) (2006). *Los años de Alfonsín*, Bs. As., Siglo XXI, pp. 199-243.

15 FAIR, H (2013). La construcción y legitimación social de la hegemonía menemista. Política, discurso e ideología entre 1988 y 1995, Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA), Bs. As., 416 pp, mimeo.

16 *Ibídem*.

17 GERCHUNOFF, P & TORRE, JC (1996). "La política de liberalización económica en la administración de Menem", *Desarrollo Económico,* n° 141, Vol. 36 (abr.-jun.), pp. 733-768; SIDICARO, R (1995). "Poder político, liberalismo económi-

sis de la sedimentación "práctica" que presentaba este discurso, sobre todo tomando como referencia un enfoque discursivo y psicoanalítico.

Como ha sido destacado por Slavoj Zizek[18], todo discurso se vincula a una forma de materialización práctica que, sin excluir su necesaria conformación a través del orden simbólico, se expresa en la realidad cotidiana y concreta que experimentan los sujetos en su práctica social, confirmando (o no) la construcción discursiva. En dicho marco, a diferencia de la concepción althusseriana[19], antecedente inmediato de este tipo de enfoques concentrados en el análisis de las ideologías políticas, *la acción cotidiana* es entendida como un *elemento re-legitimador de las ideas y creencias políticas*. De este modo, se afirma que *las prácticas sociales sirven como "soporte" inconsciente a la realidad* que aprehende el sujeto desde el orden simbólico, permitiendo explicar el éxito interpelativo (o los límites) de toda ideología.

En el caso del *discurso anti-estatista*, hacia fines de los años ´80 este relato se había extendido a escala mundial, al compás de la crisis del Estado Benefactor y la decadencia de la alternativa comunista. La Argentina no era ajena a esta tendencia, a partir de la expansión de un discurso contra el Estado, que tenía antecedentes en la segunda posguerra y en el mito del "mercado libre" que predominó durante el Proceso (1976-1983)[20]. Para entender la expansión exitosa de este discurso, debemos considerar, como un elemento central, su *lógica de sentido común*, relegitimada en la materialización práctica. En efecto, lejos de ser puramente "teórica", o de limitarse a un discurso en boga contra el Estado, la discursividad anti-estatista presentaba un componente de *materialización y objetivación en las prácticas cotidianas* de los sujetos. Recordemos que, hacia finales de los años ´80, la mayor parte de los servicios públicos, principalmente los teléfonos, el gas y la luz, funcionaban efectivamente de manera ineficiente (con cortes de servicios, diversos problemas técnicos, etc.). Además, la corrupción era moneda corriente en el Estado y muchas de las oficinas públicas estaban atestadas de personal, con empleados que no eran del todo eficientes en su trabajo, además de que, en algunos casos, trataban de forma inadecuada al público, o exigían el pago de sobornos para realizar trámites burocráticos.

En cuanto al rechazo creciente hacia el poder político y el "autoritarismo" de las corporaciones, en particular la sindical, un discurso en boga entre los enunciadores políticos y sociales clave de fines de los años ´80[21], debemos recordar que, ya desde finales de la década del ´60, estas corporaciones llevaron a cabo un proceso de creciente "colonización" del Estado[22]; lo que les permitió ocupar cargos en diferentes ministerios y reparticiones, agudizando progresivamente la deslegitimación

co y sectores populares en la Argentina 1989-1995", in: AA.VV (1995). *Peronismo y menemismo,* El Cielo por Asalto, Bs. As., pp. 121-156.

18 ZIZEK, S (1992). *Op. cit.*

19 ALTHUSSER, L (1988). "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", in: *La filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de pasado y presente, México DF.

20 BARROS, S (2002). *Orden, democracia y estabilidad. Discurso y política en la Argentina entre 1976 y 1991,* Alción, Córdoba; MORRESI, S (2008). *La nueva derecha argentina,* UNGS-Biblioteca Nacional, Bs. As.

21 FAIR, H (2013). *Op. cit.*

22 PALERMO, V & NOVARO, M (1996). *Política y poder en el gobierno de Menem,* Norma-FLACSO, Bs. As; PUCCIARELLI, A (1999). "Los dilemas irresueltos en la historia reciente de la sociedad argentina", in: PUCCIARELLI, A (Ed.) (1999). *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*, EUDEBA, Bs. As.

estatal[23]. En ese marco, en los ´80 los sindicatos manejaban las Obras Sociales sin un adecuado control público por parte del Estado y sus constantes paros, liderados por el gremialista de la CGT Saúl Ubaldini, eran acusados de fomentar la ineficiencia, al punto tal que algunos sectores sociales acusaban a los gremialistas de ser "parásitos". Pero además, la intervención del Estado favorecía la colonización por parte de los grupos económicos a cargo de las empresas públicas, que se beneficiaban de los subsidios, los habituales sobreprecios en las contrataciones y la lógica de especulación financiera frente a la moneda nacional[24], una práctica que no podían realizar los trabajadores asalariados, quienes vivían de un sueldo fijo. En ese contexto, durante décadas el conjunto de la administración pública se había convertido en una fuente de prebendas, en el que cada uno de los grupos de interés pujaba por resguardar su propia posición corporativa[25].

Lo que resulta importante enfatizar es que la progresiva crisis del modelo estatal de posguerra[26] se materializaba en la sociedad en su conjunto, especialmente en las franjas más pobres, que podían observar en sus prácticas cotidianas la efectiva ineficiencia, deterioro y baja calidad en la prestación de los servicios públicos, la excesiva burocracia y el alto nivel de corrupción[27]. En el caso, por ejemplo, de la compañía nacional de teléfonos (ENTEL), era común la desconexión de las líneas y su pobre calidad prestataria, con líneas que debían esperar meses para poder adquirirse y que presentaban un bajo nivel de comunicación. Por su parte, en Aerolíneas Argentinas se podía verificar una creciente disminución en la calidad y cantidad de los servicios al usuario, el levantamiento de escalas, la reducción de frecuencias, la disminución de horarios de atención al público y la reducción de personal en áreas críticas de atención al pasajero[28]. Del mismo modo, los ferrocarriles públicos eran ineficientes, generando atrasos en los pasajeros y un creciente mal-humor. En cuanto a la empresa eléctrica nacional de SEGBA, junto a los constantes cortes de luz y de energía, que incluso, en ocasiones, se realizaban sin previo aviso o mediante el incumplimiento de los horarios preestablecidos para los apagones, se sumarían los cargos mal computados en las tarifas, con largas colas que generaban impaciencia en la sociedad por la pérdida de tiempo frente a los "errores" del Estado. Además, a fines de los ´80 se sucederían los casos de corrupción que afectaban a las empresas del Estado. En la petrolera nacional (YPF), por ejemplo, en 1988 saldrían a la luz denuncias de sobreprecios en los insumos de la empresa[29]. Finalmente, como lo señalaban algunos sindicalistas de la CGT y el propio Ubaldini, uno de los discursos nacional populares más radicalizados de la época, la sociedad debía sufrir los "habituales tarifazos" de las empresas públicas, lo que, en un contexto de inflación e imposibilidad de resguardar los ahorros mediante el mecanismo de la especulación finan-

23 SIDICARO, R (1998). "Cambios del Estado y transformaciones del peronismo", *Sociedad,* nº. 12/13, pp. 44-51. CANELO, P (2004). "La política contra la economía: Los elencos militares frente al programa económico de Martínez de Hoz", in: PUCCIARELLI, A (Coord.) (2004). *Militares, Tecnócratas y políticos*, Siglo XXI, Bs. As., pp. 219-312.

24 CASTELLANI, A (2006). "Los ganadores de la 'década perdida'. La consolidación de las grandes empresas privadas privilegiadas por el accionar estatal. Argentina 1984-1988", in: PUCCIARELLI, A (Coord.) (2006). *Op. cit.*, pp. 335-366.

25 MARGHERITIS, A (2000). "Características e impacto de la implementación del programa de privatizaciones en Argentina", in: AA. VV (2000). *Privatizaciones e impacto en los sectores populares*, De Belgrano, Bs. As, pp. 50-51.

26 SIDICARO, R (2002). *La crisis del Estado y los actores políticos y socioeconómicos en la Argentina (1989-2001),* Libros del Rojas, Bs. As.

27 GERCHUNOFF, P & TORRE, JC (1996). "La política de liberalización económica en la administración de Menem", *Desarrollo Económico,* n° 141, Vol. 36 (abr.-jun.), pp. 733-768.

28 THWAITES REY, M (1993). "La política de privatizaciones en la Argentina. Consideraciones a partir del caso Aerolíneas", *Realidad Económica*, n°116, 16 de mayo al 30 de junio, IADE, p. 59.

29 *Clarín,* 13-11-88, p. 23.

ciera, afectaba doblemente el bolsillo del "pueblo trabajador", en particular de aquellos que "viven de un salario o padecen una jubilación".

Lo importante es que esta crisis efectiva del Estado no determinaba el éxito del discurso anti-estatista y el avance de la solución neoliberal, pero sí la condicionaba, reforzando su legitimidad. De este modo, *la construcción discursiva ganaba presencia social a partir de materializarse de forma corporal en las prácticas cotidianas*, generando un soporte que *retrolegitimaba dialécticamente al discurso contra la intervención del Estado* en la economía.

3. LA CRECIENTE SEDIMENTACIÓN DEL DISCURSO CONSUMISTA

Como destaca Wortman[30], "la emergencia de la sociedad de consumo, en las primeras décadas del siglo XX, transformó el vínculo de las personas con los objetos desde el punto de vista de éticas de vida y de conductas económico culturales". Esta lógica consumista se extendió durante el período de auge del Estado Benefactor de posguerra, con la masificación social y la experiencia del fordismo como método de producción en serie, que requería del consumo interno de los trabajadores asalariados para potenciar la producción y, de este modo, multiplicar las ganancias capitalistas.

Sin embargo, en las últimas décadas se ha generado, al compás de los cambios tecnológicos que revolucionaron las telecomunicaciones y el fomento a una lógica de desterritorialización del capital sin regulaciones, una expansión global de la lógica mercantil que carece de antecedentes históricos[31]. Estas mercaderías, especialmente bajo la forma de enormes flujos financieros, van de un lado al otro a gran rapidez, sin la aplicación de ningún tipo de regulaciones por parte del Estado. Ello ha generado la presencia de una nueva etapa sociohistórica que se ha dado en llamar "modernidad líquida". Como ha sido destacado desde la sociología cultural, estas transformaciones, que rompen con la certeza territorial y el control regulatorio que realizaba el tradicional Estado social de posguerra, se han visto acompañados, además, por profundos cambios en las identidades colectivas. Entre ellas, debemos destacar la relevancia fundamental que adquiere el consumo masivo de mercaderías como prototipo de la identificación social del individuo. Incentivado por la lógica mercantil del capitalismo globalizado y el contexto signado por el fin de las "metanarrativas" (Lyotard, 1992), el consumo de mercaderías es constituido discursivamente como un elemento que garantiza la completa felicidad del individuo[32].

Pero además, resulta posible examinar de forma interpretativa estas transformaciones socioculturales y políticas a partir de los aportes de la teoría psicoanalítica. En ese contexto, se puede destacar que, en el marco de los cambios culturales que impone el neoliberalismo globalizado y su lógica de "liberalización", junto a una serie de cambios sociohistóricos en el rol tradicional del hombre y la mujer, la imagen paterna pierde gran parte de la función castradora que poseía anteriormente. En ese marco de *declive de la imago paterna*, la nueva figura que ocupa la función paterna es lo que Lacan denomina el Discurso Capitalista. Este discurso, promovido desde los medios masivos desregulados, en particular la televisión, y el discurso del *establishment*, impone un *mandato superyoico de goce,* derivado del *consumo de mercaderías* que prometen el *acceso a la felicidad y el status indi-*

30 WORTMAN, A (2001). "Aproximaciones conceptuales y empíricas para abordar identidades sociales juveniles y consumos culturales en la sociedad argentina del ajuste", Documento de trabajo nº 24, Instituto de Investigaciones Gino Germani (II. GG.), UBA, agosto, Bs. As.

31 JAMESON, F (2003). "La posmodernidad y el mercado", in: ZIZEK, S (Comp.), (2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Bs. As.

32 BAUMAN, Z (2003). *En busca de la política*, FCE, Bs. As.

vidual. De este modo, se construye una relación de equivalencia[33] entre el consumo de mercancías y el reconocimiento social del sujeto, convirtiendo al primero en un objeto deseante.

Pero, al mismo tiempo, en el marco de un orden social que parece no disponer de la función paterna restrictiva, más aún con el derrumbe de la alternativa comunista y el triunfo global del Pensamiento único neoliberal, el discurso hegemónico promueve también una lógica de presunta *libertad plena para el sujeto*, incentivando la posibilidad de acceder a "*un mundo sin límites*"[34]. De esta manera, el discurso del consumo como mandato superyoico adquiere un notable éxito político y cultural, ya que imaginariamente le permite al sujeto *forcluir la falta constitutiva*, accediendo a un mítico *goce ilimitado*.

3.1. Las prácticas sociales de consumo masivo en la Argentina menemista

En la Argentina, junto a la crisis del Estado Social de posguerra, un segundo elemento (parcialmente) sedimentado que actuaba como indicador del éxito creciente del discurso neoliberal, era la expansión del discurso individualista a favor del consumo masivo. En este país, los antecedentes de la sociedad de consumo nos remiten a la primera mitad del siglo XX. Más específicamente, a la emergencia del peronismo, que extendió el consumo masivo a los trabajadores emergentes del proceso de urbanización e industrialización, incorporándolos al sistema político. En 1977, en plena Dictadura cívico-militar, el Ministro de Economía, José Martínez de Hoz, llevó a cabo una apertura comercial y financiera. Poco después, estableció una "tablita" cambiaria, que fijaba un esquema de devaluación decreciente para intentar contener las elevadas tasas de inflación. En ese marco, con una moneda local fuertemente sobrevaluada, se produjo una expansión del consumo de mercaderías, en lo que se dio en llamar el auge de la llamada "plata dulce".

Esta lógica del consumismo, que popularizó el denominado "deme dos", se exacerbaría hasta el paroxismo durante el menemato, sobre todo a partir del rápido éxito estabilizador de la Convertibilidad, que produjo un "boom" de consumo y crédito para el sector privado y familias. Debemos recordar, en ese sentido, que el establecimiento de la paridad cambiaria fija, en vigencia desde el 1 de abril de 1991, fue acompañado de una fuerte rebaja de los encajes bancarios para incentivar la reducción de las tasas de interés y el incremento del crédito[35]. Al mismo tiempo, el Gobierno dispuso un acuerdo con el empresariado para bajar el precio de los electrodomésticos entre un 13,5% y un 35% por un año, a cambio de una reducción de la carga impositiva del 15% sobre los precios de venta al público. Además, acordó una reducción de 25,5% en el precio de neumáticos y 30% en los precios de los automotores[36]. Como consecuencia de ello, y de las expectativas favorables del nuevo esquema de "auto-atamiento" del tipo de cambio, la tasa de interés, que oscilaba entre un 10 y 40% en marzo de 1991, se reducirá a índices de tan sólo 0,8%, en los primeros días de vigencia del Plan[37].

Estas medidas, en el marco de una moneda apreciada, producirán un retorno del crédito masivo, lo que promoverá un fuerte aumento de la inversión y el consumo interno. Ello permitirá, sólo durante el período marzo-diciembre de 1991, un crecimiento inédito de los insumos y de los bienes de capital, del orden de los 473,64%, un aumento del 251,23% de la venta de artefactos para el hogar

33 LACLAU, E & MOUFFE, Ch (1987): *Op. cit.*

34 LEBRUN, JP (2003). *Un mundo sin límite. Ensayo para una clínica psicoanalítica de lo social,* Del Serbal, Barcelona.

35 *Clarín,* 28/03/91; *La Nación,* 01/04/91.

36 *Clarín*, 09/04/91; *Clarín*; *La Nación* y *Página 12,* 10/04/91.

37 *Clarín,* 03/04/91.

y de 149,31% en la venta de autos[38]. Junto a esta importación de tecnología moderna, durante el período 1991-1994 se producirá un crecimiento en la venta de autos que llegará al 304,6%; la venta de heladeras, aire acondicionados y lavarropas aumentará un 136,4% y la venta de cocinas, calefones y termotanques, lo hará en un 112,1% [39]. Al mismo tiempo, se expandirá fuertemente el crédito hipotecario, incrementándose casi un 700% entre 1990 y 1994[40], junto al mercado informático (impresoras, computadoras, etc.), que crecerá un 200%, entre 1990 y 1994[41] y el turismo, principalmente al exterior.

3.2. El imperativo superyoico de consumismo y la liberación de las restricciones al goce del menemismo

Ahora bien, esos indicadores se insertan, necesariamente, dentro de un discurso más amplio que fomentaba la "necesidad" perentoria de consumir para ser. En ese marco, ¿construyó el menemismo un nuevo imaginario social ligado al consumo? Efectivamente, a diferencia de la experiencia sedimentada de la "plata dulce" del Proceso (1976-1983), cuando el dólar también estaba "barato" y se podía viajar al exterior y acceder a productos importados a bajo precio, durante el gobierno de Menem la lógica consumista no sólo llegaría al paroxismo, sino que sufriría una serie de cambios cualitativos de enorme relevancia política. En primer lugar, a diferencia del discurso dominante de mediados de los años ´70, en los años ´90, al compás de la crisis del Estado "autoritario" y "controlador" y el avance de la ciencia y el "Discurso Capitalista"[42] a favor del consumo masivo, se había producido, como hemos visto, un declive de la imagen paterna. En los términos psicoanalíticos, esta declinación de la imago paterna habilitaba la presencia de un mundo que no sólo promovía la necesidad de consumo como forma de alcanzar el ideal de felicidad y libertad individual, sino que parecía no disponer de límites para el mismo, al desaparecer la alteridad y la función paterna de la ley.

En el caso argentino, uno de los países en el que el neoliberalismo se extendió en mayor medida a nivel mundial, este cambio sociocultural y político se expresaba en la *transformación de los imperativos centrales*. Así, el mandato primordial de la Dictadura cívico militar que accedió al poder a mediados de los años ´70, giraba en torno a un discurso conservador de mantenimiento del Orden público, la preservación de la moral "Occidental y cristiana"[43] y la *austeridad y sobriedad de las costumbres y hábitos*. En dicho marco, se mantenía la lógica consumista en un lugar secundario, frente a la necesidad de "disciplinar" a la sociedad de las ideas "subversivas" y en exceso "liberales". Durante los años ´80, con el retorno del régimen democrático (1983), el nuevo mandato superyoico giraba en torno a la necesidad de realizar un cambio cultural en las prácticas "autoritarias", promoviendo la aceptación del "diálogo", el "debate" plural de ideas y la "convivencia pacífica" y "solidaria", tal como era expresado con insistencia en los discursos de Alfonsín.

En los años ´90, en cambio, se produjo un cambio cualitativo de registro. En efecto, la llegada al poder del menemismo, en un contexto mundial signado por la imposición de una ausencia de alter-

38 *Síntesis informativa,* 1995.

39 PORTA, F (1995). "Argentina: cuatro años con tipo de cambio fijo. ¿Ajuste estructural o ajuste recesivo?", *Revista de Ciencias Sociales*, UNQ, n°3, p. 88.

40 *Noticias,* 20/03/94.

41 *Clarín,* 03/01/95.

42 LACAN, J (2006). *Seminario XVII: El reverso del psicoanálisis,* Paidós, Bs. As.

43 BARROS, S (2002). *Op. cit.*

nativas políticas y un avance creciente del discurso (neo)liberal, generó un profundo cambio sociocultural, en el que el acceso al *consumo* no sólo se expandiría hacia amplios sectores sociales, sino que ahora era *impulsado explícitamente como un valor primordial a seguir para alcanzar el reconocimiento social.*

3.3. La relación dialéctica entre el imaginario social de consumo promovido por el menemismo y las prácticas sociales

Durante los años ´90, sobre todo tras la instauración del 1 a 1, no sólo se expandiría un discurso a favor del consumo masivo, sino que *las propias prácticas sociales eran funcionales al nuevo imaginario colectivo*. Así, el propio Presidente, a diferencia de lo que ocurría durante la Dictadura, se vestía con ropa extravagante y de primera marca, viajaba en Ferrari, jugaba al golf y era "amigo" de los principales exponentes de la farándula mediática. Pero no sólo el Presidente, sino que el propio menemismo en su conjunto promovía la misma *lógica de exhibición pública y ostentosa del consumo.* De esta forma, se construía una forma de *identificación cultural vinculada a la imagen exteriorizada que otorgaba* ***status***, tal como se podía apreciar con los tapados de piel de María Julia Alsogaray, las suntuosas fiestas de famosos de la revista "Gente" y "Caras" en Punta del Este o Miami (en las que participaba el Presidente), las reuniones de "ricos y famosos" con Menem en la Quinta de Olivos y la relación de cercanía con la *elite* económica nacional e internacional.

Además, la lógica de la farandulización y la "fiesta menemista" era *reproducida por los propios medios masivos de comunicación*, contribuyendo a *solidificar los mandatos socioculturales predominantes.* Estos núcleos de poder promovían el consumo masivo como modelo de identificación social en las revistas de la farándula y mostraban los constantes viajes al exterior y los lujosos gastos en consumo por parte de "estrellas" locales, como Susana Giménez, Mariana Nannis y Roberto Giordano, entre otros. En ese marco, las prácticas sociales de las figuras mediáticas y su exhibición en los soportes audiovisuales, contribuían a promover y fortalecer el discurso farandulezco del menemismo, relegitimando la presunta ausencia de límites al consumo y el propio discurso hegemónico a favor de la mercantilización social como sobredeterminante del comportamiento colectivo.

Pero además, debemos destacar que el menemismo no limitaba el consumo a una elite que podía acceder a gustos suntuarios, sino que promovía el ascenso de una "anti-elite"[44]) que mixturaba lo "elegante" con lo popular. La famosa "Pizza con champán" condensaría, en ese sentido, la propuesta que presentaba culturalmente el menemismo, en el que se hacían fiestas exclusivas en San Isidro o en Miami y casamientos lujosos en Punta del Este y se bebía champán francés, pero se incluían gustos y una estética "popular", como la música de bailanta de "Ricky" Maravilla, Gladis "la Bomba" Tucumana, la "Mona" Giménez, "Pocho la pantera" y Alcides, entre otros.

En ese marco, cabe destacar que el menemismo logró *expandir de forma efectiva esta lógica consumista a nivel "popular"*, un éxito que sólo se materializó a partir de la implementación de la Convertibilidad. Desde entonces, se produjo una masificación del acceso al crédito, sobre todo para la compra de viviendas y automóviles, pero también para adquirir todo tipo de mercancías creadas para causar su deseo, como los productos importados (desde alimentos, hasta productos electrónicos y ropa de primera marca), la posibilidad de ahorrar en dólares para consumir y acumular capital y la posibilidad de viajar al exterior para hacer turismo e importar a precios módicos los adelantos tecnológicos de los países centrales. En ese contexto, el imperativo de híper-consumo articulaba las

44 IDICARO, R (1995). *Op. cit.*

demandas sedimentadas de sectores medios y altos, quienes podían viajar, consumir masivamente y ahorrar en dólares y de sectores bajos y medios-bajos, que no sólo se beneficiaban del fin del "impuesto inflacionario", sino que podían acceder al crédito financiero y, en algunos casos, *adquirir pautas de consumo propias de los niveles superiores*, en una lógica de *"ascenso social" imaginario*. De este modo, la sociedad iba adquiriendo y replicando las mismas pautas socioculturales que promovía el discurso menemista, lo que contribuía a relegitimarlo.

Lo más relevante de este cambio de registro en los ´90 en favor del híper-consumismo, es que, a partir de las prácticas sociales, se construyó y reforzó una nueva cultura y una nueva forma de identificación colectiva ligada a la exhibición del consumo y a la necesidad de promover el mismo como símbolos de poder, felicidad y autonomía de elección para el individuo, en una reivindicación de la concepción hayekiana. Pensando este fenómeno en términos psicoanalíticos, podemos decir que el goce restrictivo de los años ´70, dejó paso, en el marco de una declinación de la imago paterna, a una *liberación imaginaria del goce como nuevo mandato imperativo,* de modo tal que trastocó profundamente los deseos y las demandas societales existentes.

4. EL DISCURSO DE MENEN: LA CRÍTICA AL ESTADO BENEFACTOR Y LA ASUNCIÓN DEL MANDATO DE MODERNIZACIÓN NEOLIBERAL

¿Qué construcciones discursivas edificó el discurso de Menem frente a la crisis del Estado Benefactor? Si durante la campaña presidencial de 1988-1989, el entonces gobernador riojano mostraba una ambigüedad en relación al rol del Estado, criticando y apoyando al mismo tiempo los proyectos de privatización mixta, entre otras oscilaciones propias de su omniabarcadora discursividad *pulpística*[45], una vez en el poder dejó de lado todo rasgo de ambigüedad en las políticas públicas, concentrando sus críticas en el Estado Benefactor que había llegado a su apogeo durante la segunda posguerra. En ese marco, asumió sin tapujos el discurso neoliberal en boga, aunque realizando una serie de resignificaciones centrales. Así, junto con una construcción de una alteridad difusa con eje en el pasado de hiperinflación del año 1989, el discurso de Menem presentaba un fuerte antagonismo con un Estado que era articulado a una amplia cadena de equivalencias vinculado a lo "deficitario", "ineficiente", "burocrático", "corrupto" y a significantes como lo "elefantiásico" o lo "gigante"[46].

Para legitimar esta construcción de la alteridad con el "estatismo", un discurso que a fines de los ´80 era compartido por sectores neoliberales y neodesarrollistas, Menem destacaba que el Estado, que "todo lo absorbía", no beneficiaba a la sociedad en su conjunto, y mucho menos a los más humildes, sino que promovía la especulación financiera y la inflación. De este modo, favorecía a los "poderosos", que podían especular con la moneda nacional. Cada uno de estos elementos, a su vez, eran relegitimados a partir de los *datos concretos*, haciendo propio el *discurso de sentido común* que sostenía que el Estado funcionaba efectivamente de forma burocrática, era ineficiente, persistía una fuerte corrupción y se debía reducir el gasto público y las demandas salariales de los trabajadores para evitar el aumento habitual de la inflación y el consecuente incremento del déficit fiscal[47].

45 FAIR, H (2013). *Op. cit.*

46 FAIR, H (2010a): "Identidades, discurso y política. La articulación y consolidación de la cadena significante menemista en torno al Régimen socioeconómico de la Convertibilidad (1991-1995)", *Pléyade*, nº 5, Santiago de Chile, pp. 83-146. URL: http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3273800; FAIR, H (2013). *Op. cit.*

47 FAIR, H (2013). *Op. cit.*

Como una respuesta a aquel Estado "oprobioso" y "macrocefálico", Menem asumió la presidencia en julio de 1989 y giró hacia una concepción neoliberal. En ese marco, la particularidad del discurso de Menem en el poder era la conformación de un híbrido neoliberal-peronista. Esta mixtura discursiva, al tiempo que asumía los valores neoliberales, buscaba integrarlos a la tradición peronista, que ahora debía ser "modernizada" y "aggiornada" a los "nuevos tiempos". En esa sintonía, asumiendo una idea central de los discursos de la Sociedad Rural de fines de los años ´80, en el discurso de Menem las reformas de mercado eran asociadas a un proceso de "*modernización*", relacionado, a su vez, al "crecimiento" y el "*progreso*" social. Se pasaba, así, del Estado "elefantiásico" al Estado "moderno", indicador de que la Argentina "recuperaba el terreno y el tiempo perdido", "proyectándose" en una posición de "liderazgo" en el orden internacional.

De este modo, el discurso de Menem en el poder asumía un doble elemento novedoso. En primer lugar, (1) una *lógica "evolucionista",* vinculada al "avance" de la sociedad y del mundo hacia un futuro mejor, en consonancia con el fracaso de las experiencias del "pasado" del Estado interventor y de su lógica "autoritaria". En segundo lugar, estos significantes se articulaban a (2) una *lógica "idealista" o pacifista en el plano internacional.* En ese marco, se asumía una visión del orden mundial como un lugar pacífico y solidario, en donde prevalecía la integración, la cooperación y el consenso, por sobre los antagonismos y las relaciones de poder y dominio[48]. De esta manera, siguiendo tendencias más generales del nuevo liberalismo económico[49], se *articulaba el neoliberalismo con el fenómeno más amplio de la globalización*, para lo cual Menem destacaba como prioritario la necesidad de abandonar toda forma de economía "cerrada" y "aislada" y asumir plenamente el proceso de "inserción" al nuevo orden mundial. Con la dinamización económica y el proceso de modernización tecnológica promovido por la estabilización monetaria y la sobrevaluación de la moneda local, se vinculaba a las reformas de mercado con un proceso de modernización que promovía el ingreso masivo de inversiones externas y una inserción "privilegiada" de la Argentina a la "aldea global". Finalmente, el "éxito" de las reformas estructurales, sobre todo tras el éxito estabilizador de la Convertibilidad, era *articulado a la estabilización monetaria,* de modo tal de hacer *indistinguibles ambos elementos* (por ejemplo, se afirmaba que la apertura comercial permitía mantener la estabilidad fiscal y de precios, sólo posible a partir de la instauración de la Convertibilidad)[50].

4.1. El acceso al "consumo popular" y su encadenamiento al núcleo medular de la hegemonía

¿Construyó el discurso presidencial un relato político-cultural en torno al consumo? Hemos visto que las prácticas sociales promovidas por el menemismo fomentaban el consumo individual, encadenado equivalencialmente a valores "positivos" que simbolizaban el prestigio, el status y el éxito personal. En términos lacanianos, podemos decir que estos significantes eran adosados, a su vez, a un imaginario de felicidad individual y al goce del reconocimiento y la envidia social. En ese marco, los cambios socioculturales promovidos por el denominado 1 a 1 permitían solidificar al discurso de Menem, al expandir la lógica hiperconsumista a amplios sectores sociales.

Desde la discursividad menemista, la estabilidad se articulaba de forma indistinta a la convertibilidad y ambas a las reformas neoliberales, incluyendo toda una serie de significados encadena-

48 FAIR, H (2011). "El mito de la aldea global en el discurso menemista", *Revista Argentina de Sociología*, Consejo de Profesionales de Sociología (CPS), n°. 15-16, Bs. As., pp. 53-79.

49 EZCURRA, AM (1998). *¿Qué es el neoliberalismo? Evolución y límites de un modelo excluyente,* Ideas, Bs. As.

50 FAIR, H (2013). *Op. cit.*

dos a los "éxitos" del modelo. Este encadenamiento adquiría eficacia en los discursos público mediáticos de los enunciadores políticos y sociales clave (empresarios, sindicalistas, dirigentes políticos, mediáticos, economistas, etc.), que replicaban y asumían los lineamientos centrales de su discurso. De este modo, se conformaba un *núcleo medular* en el que, en ocasiones, se criticaba puntualmente a la Ley de Convertibilidad y a las reformas neoliberales específicas, pero no se exigía nunca devaluar la moneda, en tanto se aceptaba como positiva la *estabilidad*, vinculada a su vez a estos significantes a partir del proceso de estabilización monetaria, fiscal y de precios de la Convertibilidad, y articulada, al mismo tiempo, a las *reformas pro-mercado* y a los valores de *modernización y progreso*[51].

Ahora bien, desde el discurso del Presidente, a partir de la Convertibilidad y la estabilidad, la sociedad, en particular los sectores más humildes, había logrado acceder al crédito y al *"consumo popular".* En las nuevas circunstancias, como recordará Menem, el "trabajador", que antes necesitaba "ocho sueldos" para "comprar un televisor" y debía pagarlo necesariamente "al contado", ahora, que "volvió el crédito", necesitaba "un sólo sueldo", y lo podía comprar "en 12, 18 o 24 cuotas", síntomas de un país que se "*modernizaba*". Además, destacaba que la "gente" podía comprarse "más automóviles" o "viajar a distintos lugares de la Argentina o al exterior"[52]. En ese marco, el acceso al crédito barato se asociaba a la estabilidad y a la Convertibilidad y ambas a la confianza en una moneda "fuerte" que permitía nuevamente la "modernización" del país y generaba "certidumbre", "previsibilidad" y "reglas claras". De este modo, en un contexto donde los enunciadores o agentes políticos clave no disputaban estos significantes, el retorno del crédito y el "boom" de consumo se adosaban a los "éxitos" específicos del *proceso de "transformación"* del menemismo[53].

4.2. La (re)producción material del nuevo orden en las prácticas cotidianas

¿Bajo qué condiciones adquiría eficacia social este discurso del híper-consumismo? Para responder a esta pregunta debemos incorporar un elemento adicional, lo que nos remite a la interpretación lacaniana que realiza Zizek. Recuperando algunas consideraciones señaladas previamente por Althusser y Pascal, Zizek[54] afirma que toda ideología posee una existencia material. Esto quiere decir, tal como lo ha analizado desde un enfoque diferente Bourdieu[55], que la creencia no se legitima en el decir, sino en el hacer práctico y concreto de los sujetos. Sin embargo, a diferencia de estos pensadores, el psicoanálisis lacaniano agrega que la *materialización práctica de las ideas, que siempre depende de su construcción por parte del orden simbólico*, se encuentra *vinculada a un elemento inconsciente*, ligado al *"goce",* que explica el éxito interpelativo de toda ideología. En ese marco, el psicoanalista y filósofo esloveno señala que "la costumbre externa es siempre el soporte material para el inconsciente del sujeto"[56], por lo que "cuando nos sometemos a la máquina del ritual religioso, ya creemos sin saberlo", en tanto "nuestra creencia ya está materializada en el ritual externo"[57].

51 FAIR, H (2013). *Op. cit.*

52 *Clarín,* 15/01/95.

53 FAIR, H (2013). *Op. cit.*

54 ZIZEK, S (1992). *Op. cit.*

55 BOURDIEU, P (1991). *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.

56 ZIZEK, S (1992). *Op. cit.,* p. *69.*

57 *Ibid*., p. 73.

Estas contribuciones presentan herramientas de relevancia para la comprensión de la lógica político-cultural de respaldo social al menemismo y, más específicamente, para entender el apoyo masivo a una "ficción" como la que representaba el Régimen de Convertibilidad. Como es sabido, el 1 a 1 era, desde un comienzo, una especie de farsa, en tanto la fortaleza de la moneda nacional nunca podía ser equivalente a la moneda estadounidense. Sin embargo, el menemismo lograría mantener en el tiempo un *no cuestionamiento público de sus elementos centrales*, articulados en torno a la idea de estabilidad monetaria y sus significados adosados, expresando, de este modo, al menos cierta eficacia interpelativa parcial del discurso menemista para realizar un cambio cultural[58].

4.3. La relegitimación política del discurso performativo de Menem en la lógica de (re)producción social

Hemos visto en otro lugar que el discurso de Menem apelaba a un discurso centrado en la performatividad de los hechos (selectivos) realizados y los datos macroeconómicos positivos, comparando los indicadores favorables que se expresaban desde 1991, con el peor momento de la crisis socioeconómica, condensado en el caótico año 1989[59]. Ahora bien, ¿qué grado de eficacia interpelativa presentaba este discurso a nivel societal? Entre los enunciadores sociopolíticos clave, el éxito de este tipo de discurso de sentido común se observaba a partir de la eficacia que presentaban los giros discursivos y cadenas equivalenciales propias del discurso de Menem, un éxito expresado en la interpenetración temporal en los discursos políticos. A su vez, la eficacia podía ser calibrada de forma indirecta, a partir de la ausencia de críticas públicas a los indicadores económicos que presentaba el propio discurso de Menem. Finalmente, desde un análisis comparado de los discursos entre 1988 y 1993, se observaban cambios similares entre el discurso presidencial y el discurso de los enunciadores políticos clave, materializados en el desvanecimiento del macrodiscurso nacional popular y en la ausencia de alternativas antagónicas al modelo económico y social. En ese marco, en consonancia con el giro neoliberal de Menem, los discursos público mediáticos de los enunciadores clave, prácticamente abandonaban toda referencia al modelo mercadointernista y de nacionalismo económico anti-imperialista de finales de los años ´80, todavía presente durante el período 1989-1991. En su lugar, asumían una postura política en la que predominaba la lógica de rechazo defensivo al menemismo[60].

Pero además de su eficacia entre los agentes organizacionales, desde un análisis interpretativo, podemos inferir también que adquiría una importante eficacia a nivel societal. En ese marco, lo que sostenemos es que, lejos de limitarse a un respaldo social cínico o meramente instrumental, el particular éxito del discurso de Menem, y específicamente de su dispositivo de enunciación basado en el recuento (selectivo) de los hechos realizados y los datos macroeconómicos favorables, puede ser explicado, al menos en parte, a partir de su materialización práctica. Debemos recordar, en ese sentido, que lejos de representar un mero hecho lingüístico, tanto la Convertibilidad, como los indicadores macroeconómicos que señalaba Menem con insistencia, *se materializaban y* objetivaban *de diversos modos en las prácticas concretas y empíricas de los sujetos*. En efecto, el discurso dominante se reproducía cotidianamente a nivel social, instituyendo (y cimentando) una *dialéctica de estructuración* misma del sistema, de modo tal que la producción (práctica), consecuencia de su efecto

58 FAIR, H (2013). *Op. cit.*

59 FAIR, H (2009a): "Los dispositivos de la enunciación menemista y la tradición peronista. Un análisis desde la dimensión ideológica", *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica,* nº. 18, Madrid, enero, pp. 251-283.

60 FAIR, H (2013). *Op. cit.*

simbólico, era, a su vez, una reproducción (práctico-discursiva) del orden social. En ese contexto, el discurso organizaba y legitimaba a las prácticas sociales y las propias prácticas relegitimaban dialécticamente al discurso**.** De esta manera, podemos decir que la creencia, corporeizada, objetivada y, de esta forma *(re)legitimada, de forma dialéctica en las prácticas discursivas*, impedía comprender, o al menos limitaba fuertemente, la capacidad de "atravesar" la fantasía ideológica (el "fantasma" lacaniano)[61] en el que se hallaba constituido el denominado 1 a 1.

4.4. La materialización práctica de los datos macroeconómicos como legitimadores del discurso de sentido común de Menem

Desde la interpretación de Zizek, quien se basa en gran medida en la filosofía de Sloterdijk, la ideología puede ser definida a partir del cinismo, o bien bajo un manto de fetichismo, lo que nos remite al "fetichismo de la mercancía" de Marx [62]. Siguiendo esta última lógica, afirmamos que, a partir del éxito tangible de la Convertibilidad, comenzó a hacerse presente una pluralidad de motivos que *impedían observar la ficción fantasmática* en la que se había constituido su mecanismo y, de este modo, seguir la mera lógica del cinismo posmoderno. En primer lugar, la paridad fija se mantenía vigente mediante el ingreso de divisas provenientes centralmente de las privatizaciones y el endeudamiento externo, además del ingreso de inversiones. Sin embargo, esta lógica de funcionamiento "técnico" del Régimen de "currency board" no era reconocida y sabida como tal dentro de los sectores populares, y posiblemente tampoco en algunos enunciadores no especializados, quienes ignoraban el mecanismo específico de funcionamiento del sistema y cómo, por ejemplo, el Estado financiaba de hecho el déficit que generaba, en gran medida, el sector privado con la fuga de capitales, mediante un mayor endeudamiento externo[63]. En ese marco, materializado en el fin de las habituales remarcaciones de precios, podía obtener mayor eficacia potencial el discurso presidencial que vinculaba a la estabilidad con una mejora en los ingresos salariales para los trabajadores que, además, había concluido con las prácticas especulativas. Esta creencia, finalmente, mostraba su eficacia de forma indirecta, en el momento en que, a partir de la estabilización de 1991, habían *desaparecido las tradicionales huidas de refugio hacia el dólar,* manteniendo bajas las tasas de interés y retroalimentando la fortaleza de la propia estabilidad.

Pero además, los datos macroeconómicos que reafirmaba el discurso de Menem de forma corriente, contraponiendo la materialidad de los hechos frente a la "retórica vacía" de las palabras, presentaban *indicadores que no eran cuestionados como tales*. Por ejemplo, a partir de 1991 el Banco Central disponía de una amplia base de reservas monetarias, lo que permitía mantener en el tiempo la "libre disponibilidad" del régimen convertible. Estos números concretos actuaban como un primer soporte material tendiente a legitimar la creencia en la realidad efectiva de la Convertibilidad. En efecto, si existían millones de dólares en reservas monetarias, y nadie lo ponía en discusión, al menos no de forma pública, entonces ¿cómo podía ser equiparado el 1 a 1 a una ficción o a una irrealidad? Pero más importante aún era que, a partir de la Convertibilidad, se había logrado estabilizar la economía de forma casi absoluta. Recordemos, en ese sentido, que durante 1989 los índices inflacionarios habían alcanzado una cifra cercana al 4.000% anual, mientras que en 1990 alcanzarían más del 1.000%. A partir de 1991, en cambio, la inflación se reduciría notablemente, al punto tal de

61 ZIZEK, S (1992). *Op. cit.,* ZIZEK, S (1993). *Op. cit.*

62 ZIZEK, S (1992). *Op. cit.*

63 BASUALDO, E & KULFAS, M (2000): "Fuga de capitales y endeudamiento externo en la Argentina", *Realidad económica*, nº. 173, IADE, pp. 76-102.

alcanzar el simbólico 0% a fines de 1993, a lo que luego seguirían, incluso, indicadores de deflación. Este importante dato macroeconómico se materializaba de forma empírica y concreta en la realidad cotidiana de los sujetos. En ese contexto, ¿por qué alguien iba a desconfiar de los indicadores de inflación y a pensar que la Convertibilidad era una ficción, si, por ejemplo, cuando iba al supermercado a hacer las compras podía ver con sus propios ojos que los precios del azúcar o la yerba se mantenían estables?

Por otra parte, vimos que, a partir del éxito del 1 a 1, se produjo una fuerte reactivación económica que generó niveles de crecimiento del PBI cercanos al 9% anual y una expansión de la economía que redujo de forma relativa los índices de pobreza e indigencia, en relación a los catastróficos datos de 1989. Este crecimiento económico actuó en consonancia con un importante aumento del consumo interno y la demanda, vía el incremento del crédito y la inversión. En ese marco, ¿quién podía negar legítimamente que a partir de la Convertibilidad y la estabilidad, el país había logrado una fuerte expansión y crecimiento? Tampoco podía negarse fácilmente el proceso de integración al fenómeno de la globalización y las relaciones de cercanía política con los países centrales y con el FMI, o la estabilización de la situación social, frente al caos hiperinflacionario y los saqueos del período 1989-1990. Finalmente, la estabilidad monetaria había generado un retorno del crédito para consumo y para la compra de todo tipo de productos importados. En ese contexto, ¿alguien podía poner en discusión el fenomenal proceso de modernización tecnológica y el aumento del crédito financiero que había promovido la Convertibilidad? Finalmente, ¿cómo podía suponerse que el régimen de paridad fija era una ficción fantasmática, cuando existía una efectiva posibilidad de cambiar los pesos por dólares? Por otra parte, ¿por qué la economía era elogiada de forma insistente por prestigiosos economistas nacionales e internacionales, por el FMI y por el gobierno de Estados Unidos, si todo el modelo era una burbuja a punto de explotar? En todo caso, si bien podían existir sectores que no creyeran en la Convertibilidad, o que plantearan sus dudas sobre su permanencia temporal, su cinismo posmoderno no les impedía reproducir la misma hegemonía, de modo tal que continuaban colocando su dinero en los bancos para acceder al crédito y, si bien ahorraban en dólares por desconfiar de la moneda nacional, continuaban viajando al exterior, intercambiando libremente ambas monedas y, en muchos casos, endeudándose en dólares.

En el contexto de auge de la estabilización y la modernización tecnológica, nadie dudaba que la inflación había sido controlada y pocos dudaban que el PBI había crecido de forma efectiva o que el país se había "objetivamente" modernizado e "insertado" al orden global. En ese marco, el mantenimiento temporal de la estabilidad fija actuaba como un efecto de demostración de que la confianza en la moneda nacional había retornado, generando "previsibilidad". Esta recuperación de la "seguridad jurídica" se expresaría, de hecho, en la ausencia de nuevas recaídas hiperinflacionarias, tales como las acontecidas a fines de 1989 y de 1990. Por último, debemos recordar la propia institucionalización de la paridad cambiaria fija. En efecto, la Convertibilidad se estableció mediante un marco legal sancionado por el Congreso[64]. Como destaca la corriente neo-institucionalista de la Ciencia Política[65], las normas contribuyen a otorgar un contexto de referencia estable a los sujetos. En ese marco, desde un enfoque diferente[66], afirma que las reglas permiten una "seguridad ontológica", que reduce la angustia constitutiva. Además, al ser sancionado de forma legal, la paridad cambiaria contenía una lógica de "efecto realidad", que se deriva de la creencia de que las leyes, corrientemente, son

64 THWAITES REY, M (1993). *Op. cit.*

65 NORTH, D (1993). *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico,* FCE, México.

66 GIDDENS, A (1993). *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.

entes con existencia efectiva. Si tenemos en cuenta, además, el proceso de repetición que se instituye cotidianamente, se producía una *lógica de la estructuración en el hacer* que, vía su construcción simbólica, reproducía e, *inconscientemente, contribuía a relegitimar la propia realidad social,* a partir de su producción simbólico-práctico-material. En ese contexto, el discurso de Menem reforzaba la idea de la estabilidad como equivalente a una mayor confianza, lo que a su vez, retroalimentaba a la estabilidad y fortalecía la confianza, generando una dialéctica que permitía la *(auto)reproducción* y la (re)legitimación política y social del núcleo medular.

4.5. La retrolegitimación de la cadena significante estabilidad-convertibilidad-moneda fuerte-confianza-crecimiento

Hemos visto que los datos macroeconómicos, objetivados en la práctica cotidiana, "conspiraban" para evitar comprender en toda su magnitud la ficción del 1 a 1, al tiempo que (re)legitimaban y reforzaban al discurso menemista. Ahora bien, sabemos que no existe una realidad estructurada de forma prediscursiva[67], por lo que *estos números "objetivos" no podían sostenerse sin un determinado discurso que les otorgaba significación social*. En ese marco, ¿cómo vinculará Menem los datos macroeconómicos a su discurso híbrido peronista-neoliberal? Al analizar el discurso de Menem, podemos observar que el Presidente sólo *destacaba aquellos componentes "positivos"* (tasa de inflación, nivel de reservas, crecimiento del PBI, del consumo y la inversión, nivel de pobreza en relación a los datos de 1989, etc.), relegando, o ignorando directamente, aquellos más "negativos". En todo caso, como señalamos, hacía hincapié en los elementos más destacables desde la estabilización de 1991, como la estabilidad en los precios, para *vincularlos de manera directa a las reformas estructurales y a una serie de significantes típicos del peronismo*, como la defensa de la producción, el trabajo y la incorporación de un elemento de "justicia social". En ese contexto, hacía propia una demanda típica de los enunciadores de tradición nacional popular de fines de los años ´80 en torno a los bajos salarios, al articular la estabilidad-convertibilidad con el *fin del "impuesto inflacionario",* que *"desvalorizaba" los salarios* de los "trabajadores"[68].

A partir del recuento de los datos "objetivos", que eran contrapuestos a los indicadores catastróficos del año 1989, el discurso de Menem encadenaba estos significantes al núcleo nodal de la hegemonía, adosando la estabilidad al crecimiento, la confianza, el acceso al consumo popular, el aumento de las inversiones, la incorporación de tecnología, etc. Luego, incorporaba una serie de significantes legitimadores políticos que buscaban generar consenso y cimentar el nuevo orden, como la idea de modernización, progreso, desarrollo, inserción internacional, seguridad jurídica y recuperación de una moneda "fuerte" y "sana"[69].

Cada uno de los indicadores mencionados, a su vez, *se materializaba en los hechos cotidianos, lo que fortalecía el consenso compartido en torno al núcleo clave* y el apoyo social al propio discurso menemista, concluyendo con la doble crisis de legitimidad en la que había asumido el poder a fines de los ´80, signado por la desconfianza hacia su persona y hacia su discurso "populista". En ese marco, a partir de la Ley de Convertibilidad, la previsibilidad aumentaba la confianza en la moneda nacional y, a su vez, fortalecía la estabilidad fija, lo que se expresaba en el masivo retorno de los depósitos a los bancos y la ausencia de nuevas remarcaciones de precios. A su vez, la estabilidad fija

67 LACLAU, E & MOUFFE, Ch (1987). *Op. cit.*

68 FAIR, H (2013). *Op. cit.*

69 FAIR, H (2013). *Op. cit.*

retroalimentada la confianza del sector privado, impidiendo el retorno de la habitual lógica de "refugio" de valor en el dólar. Finalmente, desde el discurso de Menem, la estabilidad y la confianza habían permitido un crecimiento económico del orden del 9% anual, lo que se materializaba y retrolegitimaba nuevamente, en los hechos cotidianos, a partir de una Argentina que crecía a tasas "inéditas". Además, este discurso era apoyado insistentemente por el gobierno de Estados Unidos y por diarios de prestigio como el *Financial Times*, lo que, según el Presidente, permitía fortalecer la idea de que la Argentina se hallaba en una posición de igualdad plena con la superpotencia mundial. Por último, la invisibilidad de la lógica de especulación con la moneda nacional permitía hacer eficaz el discurso de Menem, que afirmaba que la estabilidad había concluido con las prácticas especulativas contra la moneda local, lo que puede contribuir a explicar las escasas críticas a la lógica de especulación financiera por parte de los enunciadores políticos clave en el período de sedimentación de la hegemonía menemista.

4.6. La corporeización del consumo popular como relegitimador del imaginario de inserción internacional, modernización tecnológica y progreso

Como señalamos, el éxito del 1 a 1, en el marco de una sobrevaluación de la moneda local y una apertura asimétrica, promovió un retorno del crédito y un *boom* de consumo e inversión. Estos hábitus[70] se materializaban en los indicadores favorables que señalaba Menem, que, a partir de 1991, mostraban datos macroeconómicos de crecimiento efectivo del "consumo popular", la inversión externa y la demanda agregada. De este modo, se solidificaba el discurso hegemónico, contribuyendo a explicar el no cuestionamiento público mediático en relación a los significados asociados por el Presidente a la estabilidad. A su vez, estos indicadores "objetivos" le permitían a Menem consolidar el discurso de "inserción" internacional y la ubicación del país como uno de los más "importantes" de la región, e incluso del planeta, recuperando su histórico "destino de grandeza".

No obstante, como en el resto de la cadena, la objetividad de los datos macroeconómicos sólo podía adquirir significación legítima a partir de su construcción discursiva. Y, precisamente, como señalaba el discurso de sentido común de Menem, *el 1 a 1 efectivamente había permitido que los trabajadores no tuvieran inflación y pudieran acceder al crédito*, comprarse un televisor color en "cómodas cuotas", o que sectores medios pudieran cambiar su auto, una vivienda propia y realizar extensos viajes de turismo al exterior a bajos precios. Además, la "fiesta" de consumo ostentoso que inició el éxito del 1 a 1 había permitido incrementar el salario relativo, sobre todo debido a que se había logrado terminar con el "impuesto inflacionario", que perjudicaba a los sectores de menores ingresos. En ese marco, que contrastaba con lo acontecido en el período de desconfianza política, hiperinflación, "estancamiento" económico y "decadencia" social, del período 1988-1991, adquiría significación legítima el discurso "modernizador" de Menem, sus apelaciones a la recuperación de la "confianza" y las "reglas claras".

Esta lógica de estructuración de la discursividad menemista, basada en un discurso de sentido común, nos permite comprender, al menos en parte, la reducción de los discursos radicalizados en demanda de mayores salarios, habituales a fines de los años ´80. De un modo similar, nos permite explicar el éxito que obtuvo el menemismo para articular de modo legítimo la estabilidad económica y la recomposición salarial derivada del fin de la inflación. Por último, debemos recordar la función práctica, ya que la corporeización de las prácticas sociales de consumo actuaban como un elemento

70 BOURDIEU, P (1991). *Op. cit.*

objetivador que reforzaba la legitimidad política del núcleo clave, solidificando el consenso colectivo sobre la no devaluación y la propia hegemonía menemista.

4.7. La materialización corporal y el "reconocimiento" externo como soportes inconscientes de la hegemonía menemista

Hemos visto que la hegemonía menemista se relegitimaba en la práctica cotidiana y en la lógica de sentido común que asumía el discurso de Menem. Ahora bien, a diferencia de Althusser[71], quien ya había señalado que toda ideología presenta un elemento de materialización práctica, Zizek afirma que el filósofo francés no puede dar cuenta de la eficacia interpelativa de la ideología, esto es, por qué y cómo se produce el reconocimiento de los sujetos en Sujetos sujetados a su propia creencia. Lo que agrega Zizek[72], a partir de Lacan, es que, más allá de la materialización de toda ideología, existe una dimensión macroestructural, signada por el goce, que determina el soporte inconsciente que estructura la creencia. En ese marco, analizamos en otro lugar la dimensión de goce y plus de goce del discurso hegemónico, que contribuyó, junto a la materialización práctica, a generar un soporte inconsciente a la creencia de los sujetos quienes, de este modo, no podían representarse la ilusión que encarnaba la Convertibilidad[73]. Lo único que señalaremos aquí es que la *lógica del hacer cotidiano,* al adherirse a un elemento de **goce** para el sujeto, actuaba, en el sentido lacaniano, como *columna vertebral inconsciente para el fantasma del 1 a 1*, relegitimando, de este modo, al modelo neoliberal y al propio discurso menemista que lo respaldaba.

Ahora bien, junto al recuento "objetivo" de los datos corporeizados en las prácticas y en los cuerpos, que, desde la construcción imaginaria del discurso de Menem, no requerían de la mediación "teórica" y abstracta del discurso, existían otros *discursos adicionales de prestigio y reconocimiento social que contribuían a solidificar la hegemonía.* Entre ellos, se destacan los discursos de los tecnócratas locales e internacionales, periodistas y editorialistas de los principales diarios nacionales, el gobierno de los Estados Unidos y hasta premios Nobel, como Gary Becker. En ese marco, si el discurso de Menem insistía en que la Argentina había alcanzado una inserción "inédita" al orden mundial, adquiriendo un lugar de "privilegio" que reenviaba a la recuperación de su histórico "destino de grandeza"[74], debemos recordar *que el modelo económico menemista era "reconocido" y elogiado de forma insistente* por el presidente Bush (y luego por Clinton), así como por los organismos multilaterales de crédito y los principales economistas de prestigio, quienes ubicaban a la Argentina como el "mejor alumno" del FMI, el "líder" de la región en materia de reformas económicas y otros adjetivos positivos. Estos elogios constantes del "mundo", que incluían las menciones a Menem por su defensa de la "democracia", la "paz" y el resguardo de los "derechos humanos", sobre todo a partir de la participación del país mediante el envío de tropas internacionales a las misiones de paz encomendadas por la ONU, serían ampliamente aprovechados para reforzar el discurso mítico de la Argentina como un país "rico" o "potencia", relegitimando la paridad de la moneda con la superpotencia mundial y adicionando un elemento vinculado al *"plus de goce" del reconocimiento social*

71 ALTHUSSER, L (1988). *Op. cit.*

72 ZIZEK, S (1992*). Op. cit.*

73 FAIR, H (2012): "La construcción político-cultural de la hegemonía menemista. La doble dimensión ideológica", *Revista de Ciencia Política*, n°. 15, marzo, Bs. As. URL: http://www.revcienciapolitica.com.ar/num15art4.php

74 FAIR, H (2009b): "El mito de Argentina país potencia", *Contribuciones desde Coatepec*, nº. 16, enero-junio, Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), México, pp. 115-146.

Todos estos elementos de objetivación del discurso, contribuían a relegitimar la *creencia efectiva* (y no meramente cínica o instrumental) en las bondades y éxitos de la Convertibilidad y del núcleo clave en general, convertido discursivamente en un verdadero modelo hegemónico de país. En ese marco, con índices de crecimiento económico que, además, permitirían colocar al país en el puesto 35 en la escala de desarrollo mundial del PNUD, el discurso menemista podía señalar de modo legítimo que el proceso de inserción al "mundo moderno" había permitido que el país recuperara el "protagonismo", "liderando" a nivel regional un proceso de "transformación" que le permitía recuperar el "destino de grandeza" que le tenía asignado la Historia. De este modo, retornaba, a partir del éxito tangible y concreto del 1 a 1, a su "sitial de privilegio" como "país potencia".

A su vez, en el marco de la efectiva crisis del Estado Social, el fracaso fáctico de las experiencias heterodoxas y ortodoxas de estabilización de 1983-1989, y la percepción sobre la ausencia de alternativas, el discurso performativo de sentido común le permitía a Menem *deslegitimar a todo aquel que se oponía a los éxitos "tangibles" y "concretos" de la modernización neoliberal*, que sólo podían defender "intereses inconfesables", o bien visiones "atrasadas" a las que había que "ayudar" a que lograran "comprender" los cambios objetivos. En los casos más extremos, sólo podía tratarse de discursos "irracionales" o psicóticos, en los términos lacanianos, posicionados fuera de la realidad y de la racionalidad humana del crecimiento, el desarrollo, el progreso y la modernización[75].

4.8. Lo hacen en la práctica cotidiana. Por lo tanto, no lo saben

Vimos que el discurso menemista se materializaba, y de este modo se objetivaba, en la práctica cotidiana. En ese marco, podemos decir que al "hacerlo", esto es, al lograr acceder de forma efectiva al crédito barato, notar de forma práctica y corporal la estabilización de los precios (con su efecto positivo sobre el poder salarial de compra), viajar de forma efectiva al exterior para hacer turismo y consumir a bajos precios, ver y oír los apoyos de los economistas nacionales y la "comunidad internacional", etc., *se reproducía autopoiéticamente la propia realidad fantasmática, al tiempo que se la producía*. De este modo, la materialización práctica de los cuerpos relegitimaba el orden social menemista como una *verdadera realidad inconsciente para los sujetos*, y esto incluye tanto a los pocos sujetos que sabían de forma efectiva de su falsedad (aquellos cínicos que "lo sabían, pero lo hacían"), como a la mayoría de la sociedad, que efectivamente no podían de ningún modo saberlo, en tanto lo hacían y vivían de forma práctica (y, por lo tanto, inconsciente) en su cotidianeidad.

5. CONCLUSIONES

En este trabajo analizamos algunos elementos tendientes a comprender el éxito interpelativo de la hegemonía menemista a nivel societal, concentrándonos en el eje político-cultural o sociocultural de la hegemonía. En ese marco, orientándonos hacia un análisis de las ideologías políticas, propusimos un abordaje original que analizó la relación dialéctica entre el discurso político y los elementos extra-lingüísticos de la hegemonía menemista. Para ello, examinamos las prácticas sociales y su vinculación con las modalidades de identificación imaginarias que produjo el discurso de Menem. Como vimos, a partir de su acceso al poder, el menemismo logró edificar un nuevo y exitoso sentido común en torno a los valores y mandatos del neoliberalismo modernizador. El primer elemento que destacamos para comprender su éxito interpelativo a nivel societal fue la creciente sedimentación

75 FAIR, H (2009a): "Los dispositivos de la enunciación menemista y la tradición peronista. Un análisis desde la dimensión ideológica", *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica,* nº. 18, Madrid, enero, pp. 251-283; FAIR, H (2013). *Op. cit.*

práctica del discurso neoliberal, a partir de la crisis del Estado Social de posguerra. Esta crisis, lejos de ser meramente "retórica", se materializaba y objetivaba en las prácticas sociales cotidianas, relegitimando, de este modo, la expansión del discurso anti-estatista. En efecto, a fines de los años ´80 existía una creciente sedimentación del discurso contra la intervención del Estado en la economía, que se expresaba a partir de la experimentación de un Estado que efectivamente era ineficiente, corrupto y burocrático, materializando el discurso en los hechos cotidianos que la sociedad podía observar cada día. En dichas circunstancias, la corporeización de la crisis del Estado Social actuaba como un soporte inconsciente para extender la creencia en los valores del neoliberalismo, asumidos luego por Menem en toda su magnitud.

En segundo lugar, analizamos la relevancia política que adquiría la lógica del consumismo, con antecedentes en la "plata dulce" de los años ´70. Señalamos que la instauración exitosa de la Convertibilidad lograría satisfacer las demandas consumistas sedimentadas, expandiendo el acceso al consumo a amplios sectores sociales. Pero además de expandir estas prácticas culturales, vimos que el menemismo edificaría todo un imaginario colectivo de exhibición pública del consumo como símbolo de status, poder y prestigio personal. Este discurso se materializaba y objetivaba en las prácticas de gran parte de la sociedad y era fortalecido por su exposición repetida en los medios masivos de comunicación. En ese marco, destacamos que el menemismo, remontándose en la ola neoliberal, construiría un nuevo discurso a favor del consumo como imperativo cultural. A diferencia de la época del Proceso, que promovía un discurso de moral cristiana restrictiva y austera, en los años ´90 se edificaba un imaginario del consumo como objeto deseante a nivel social. Este discurso actuaba en consonancia con la expansión del Discurso Capitalista a escala mundial. Desde una interpretación lacaniana, señalamos que, en el marco más general del declive de la imagen paterna, el nuevo relato hegemónico fomentaba la ausencia imaginaria de límites éticos al libre consumo individual, asociando el consumo hedonista a la felicidad y libertad individual, por lo que se adhería al consumo una fuente de goce superyoico. Así, en los años ´90, al compás del fin de la Guerra Fría, se promovía la presencia imaginaria de un mundo que no sólo exigía la necesidad de consumo como forma de alcanzar el ideal de felicidad y libertad individual, sino que parecía no disponer de límites estructurales para el mismo, al desaparecer la alteridad y la función paterna y restrictiva de la ley. En ese contexto, recordamos que el discurso dominante de los ´70, pese a la extensión de la "plata dulce", se hallaba centrado en la preservación de la moral y las buenas costumbres, de modo tal de eliminar las ideas subversivas. En los años ´80, por su parte, el mandato superyoico predominante se dirigía hacia un cambio cultural que asumiera los valores de la democracia liberal, fomentando la tolerancia y el respeto. En los ´90, en cambio, prevalecía una lógica imaginaria de ausencia de límites para el sujeto. En ese marco, las propias prácticas discursivas del menemismo actuaban en consonancia con el imperativo del consumo, fomentando una lógica de exhibición pública del mismo como símbolo de status y poder, condensado en la idea de "pizza con champán" y los tapados de piel de María Julia Alsogaray. Esta lógica, funcional al nuevo sistema, era reproducida, a su vez, por las figuras de la farándula local, y exhibida cotidianamente por los medios masivos de comunicación, solidificando el discurso hegemónico. Finalmente, a partir de la sobrevaluación cambiaria que produjo la convertibilidad, las prácticas corporales de consumo masivo lograron extenderse a nivel popular, generando todo un imaginario del ascenso social por la vía del acceso a los *hábitus* de consumo de los estratos medios y altos.

Luego de examinar la importancia central que adquirían estos dos elementos en la legitimación política y social de la hegemonía menemista, en una segunda parte nos concentramos en el análisis específico de las estrategias de legitimación del discurso de Menem. Asumimos la premisa que las prácticas sociales y los imaginarios predominantes no pueden ser entendidos con independencia de un discurso determinado (o una serie de discursos en disputa) que les otorga significación.

Concentrándonos en el discurso de Menem, en tanto figura interpeladora central y símbolo de la hegemonía menemista, observamos que el discurso presidencial presentaba una fuerte lógica de sentido común. Este discurso tomaría como base ambos elementos sedimentados, para edificar un nuevo relato tendiente a legitimar ante la sociedad su giro neoliberal. En relación a la crisis del Estado Benefactor, lo vinculaba a un Estado deficitario, corrupto y burocrático que, en los hechos, promovía la inflación y la especulación de los poderosos y no beneficiaba a los trabajadores, quienes debían sufrir los efectos de reducción salarial del "impuesto inflacionario". En ese marco, desde el discurso de Menem la estabilidad monetaria brindaba una solución a los efectos inflacionarios sobre los salarios de los trabajadores y promovía el fin de los hábitos de especulación con la moneda, fomentando el crecimiento y el desarrollo nacional. A su vez, el proceso de inserción al orden mundial, materializado en la relación de "amistad" con los Estados Unidos y las potencias mundiales, promovía la modernización y el progreso social. De este modo, se asumía un discurso evolucionista, que era articulado a una concepción idealista o pacifista en el plano internacional, en el que la integración o inserción a la "aldea global", lograba "superar" un pasado de estatismo y de economía atrasada, cerrada y aislada, vinculada al modelo benefactor de la segunda posguerra. En cuanto al consumo, el discurso de Menem lo asociaba nuevamente a un imaginario hegemónico de modernización y de progreso que permitía la inserción inédita del país en el nuevo orden mundial, recuperando su mítico "destino de grandeza". En ese marco, el consumo se vinculaba a la estabilidad y a la convertibilidad y ambas a las reformas estructurales y al fenómeno de la globalización.

Pero lo más interesante es que este relato político-cultural, lejos de representar un elemento meramente "retórico" o verbal, presentaba una lógica de materialización en las prácticas cotidianas. En efecto, el discurso de Menem, en particular a partir de la estabilización y modernización que fomentó la Convertibilidad, se relegitimaba socialmente mediante una dimensión práctica y de sentido común. Destacamos, en ese marco, que a partir del 1 a 1, existía un acceso efectivo al crédito para viajes y consumo masivo. Del mismo modo, también era "real" la estabilidad de los precios de la canasta básica de alimentos, y no se cuestionaban los índices macroeconómicos, que indicaban un aumento efectivo en la cantidad de reservas monetarias en poder del Banco Central y un fuerte crecimiento del PBI, la inversión y el consumo. Estos hechos materiales eran reforzados, a su vez, con las habituales muestras de apoyo político al modelo económico del menemismo por parte del *establishment* nacional e internacional, por lo que el discurso de sentido común de Menem presentaba una serie de elementos concretos y observables en la práctica cotidiana de los sujetos.

Estos indicadores materiales, objetivados en los cuerpos con las prácticas sociales, relegitimaban la creencia en la veracidad (y no el puro apoyo cínico) del discurso de Menem y de su propio modelo de país. Señalamos, entonces, que, desde una concepción lacaniana, esta corporeización práctica actuaba como un soporte inconsciente para la creencia efectiva de los sujetos. Así, el discurso menemista sobre la performatividad de los hechos y los datos macroeconómicos positivos, sólo adquiría eficacia al ser producto de hechos concretos que, sin dejar de ser construcciones discursivas y de adquirir significados legítimos desde el orden simbólico, podían observarse de forma cotidiana y se materializaban y objetivaban de diversos modos en las prácticas concretas y empíricas de los sujetos. En ese marco, destacamos que las prácticas sociales que se reproducían cotidianamente, instituían (y cimentaban) una dialéctica de estructuración misma del sistema, de modo tal que la producción (práctica), consecuencia de su efecto simbólico, era, a su vez, una reproducción (práctico-discursiva) del orden social. En ese contexto, se generaba una relación dialéctica entre el discurso y las prácticas sociales, de modo tal que el discurso construía, organizaba y legitimaba a las prácticas sociales y las propias prácticas (discursivas) relegitimaban dialécticamente al discurso. De esta manera, concluimos que la creencia, corporeizada, objetivada y, de esta forma (re)legitimada, de forma dialéctica en las prácticas discursivas, impedía comprender, o al menos limitaba fuerte-

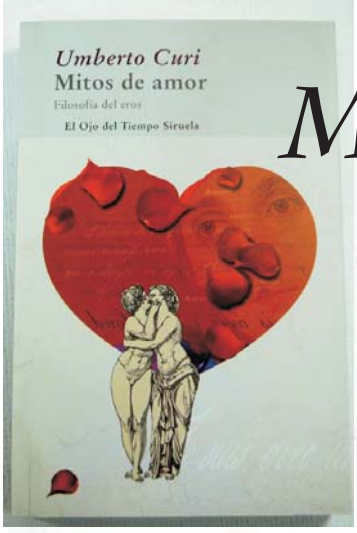
mente, la capacidad de "atravesar" la fantasía ideológica (el "fantasma" lacaniano) en el que se hallaba constituido el denominado 1 a 1. En otras palabras, las prácticas sociales representaban un elemento central en la solidificación de la hegemonía menemista.

En diciembre de 1994, sin embargo, se produjo una "dislocación"[76], a partir de la emergencia de la denominada Crisis del Tequila. Esta crisis económica, que generó una fuerte devaluación de la moneda mexicana, impulsó el temor a perder el orden político y social alcanzado, con su extendido imaginario consumista y "modernizador". En el marco de una sociedad que en gran medida se había "aburguesado" y que, en muchos casos, temía sobre el futuro de sus millonarias deudas, el debate público mediático comenzó a girar en torno al mejor modo de mantener estable el esquema de convertibilidad fija, evitando el peligro latente de la devaluación, un significante convertido en tabú. En ese contexto, el Efecto Tequila, lejos de debilitar al discurso de Menem, terminaría fortaleciéndolo. En efecto, en los primeros meses de 1995, el discurso del Presidente demostraría con hechos concretos su capacidad de liderazgo para sortear la crisis. Además, edificaría un discurso que prometía mantener la estabilidad fija, preguntándose por qué los argentinos deberían pensar en cambiar de "gestor". Finalmente, frente a los efectos sociales regresivos del modelo, reactualizaría su discurso evolucionista, prometiendo solucionar a futuro el problema de la creciente desocupación, tal como había solucionado previamente la hiperinflación. De este modo, el Presidente lograría posicionarse discursivamente como el único padre que podía garantizar la permanencia estable del núcleo nodal, generando una adhesividad conservadora en torno a su figura[77]. Así, en el contexto de una sociedad que había asumido plenamente su apoyo a la estabilización económica, política y social y que aceptaba, o no cuestionaba, el imaginario hiperconsumista de la modernización (neo)liberal y neoconservadora, para las elecciones presidenciales de mayo de 1995, el discurso de sentido común de Menem lograría recrear el vínculo personalizado en torno a su figura, con el que había accedido al poder en 1989. De esta forma, su discurso conservador del orden vigente logrará relegar a las opciones posmenemistas y gatopardistas[78], que pretendían administrar de un modo más "prolijo" al becerro de oro de la Convertibilidad, aunque sin sus elementos indeseables (corrupción, desocupación y la propia figura de Menem).

76 LACLAU, E (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo,* Nueva Visión, Bs. As.

77 FAIR, H (2013). *Op. cit.*

78 *Ibídem*.



Mitos de amor

Filosofía del Eros

Siruela, 2010.

Umberto Curi

"Un libro que, partiendo del relato platónico del Banquete hasta las innumerables versiones de la figura de Don Juan, habla del amor desde múltiples puntos de vista. El libro deambula por las razones y sin razones que explican por qué los mitos del amor nos desnudan un sentimiento imposible; porque, "en el horizonte de la vida humana, la nostalgia de aquel uno que éramos habrá de acompañarnos constantemente". Mitos que nos ayudan a comprender que el amor es una maravillosa experiencia con doble rostro: unión y separación, apropiación y pérdida, saciedad e insatisfacción, felicidad y dolor, en pocas palabras, vida y muerte. El ensayo de Curi lo inicia con una reflexión acerca de cómo fue concebido el amor en Occidente."

Leer en el Librarius, reseña de Valmore MUÑOZ, p. 168

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 18. Nº 62 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2013) PP. 115 - 122
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

La devaluación formalista de la historia

The Formalist Devaluation of History

José SAZBÓN (†)
UBA, CONICET, Argentina.

RESUMEN

El estructuralismo y su versión postestructuralista, se distancia de la historia como encuentro real entre las prácticas significantes de la realidad y los lenguajes sociales. La Historia es reducida a algo abstracto o Filosofía de la Historia; es decir, mera especulación acerca de la existencia. La Historia así considerada es mera "estructura", "método", "mito", o "sistema", no es un plexo de relaciones intersubjetivas que emergen a través de los sistemas de significación que hacen posible la inteligibilidad de los procesos comunicativos de la sociedad. La posición formalista del postestructuralismo niega la posibilidad de acceder a los registros reflexivos y sensibles, cognitivos y racionales, de los sujetos que se hacen y se trascienden en sus acciones prácticas. La crítica a estas posiciones que consideran a la historia más como parte de la "imaginación", la "poesía", la "narrativa", la "deconstrucción", es contundente porque se trata de rescatar el sentido contingente de la historicidad humana de la que nos provee la Historia a través de la acción, al devenir, la interpretación.

Palabras clave: Historia, estructuralismo y postestructuralismo, formalismo, dialéctica.

ABSTRACT

Structuralism and its post-structuralist version distance themselves from history as a real encounter between meaningful practices of social reality and languages. History is reduced to something abstract or the philosophy of history; that is, mere speculation about existence. History considered that way is only structure, method, myth or system; it is not a plexus of inter-subjective relationships emerging through systems of signification that make the intelligibility of society's communicative processes possible. The formalist position of post-structuralism denies the possibility of acceding to the reflective, sensitive, cognitive and rational recordings of the subjects that make them and transcend in their practical actions. The criticism of these positions that consider history more as a part of imagination, poetry, narrative and deconstruction is conclusive because it deals with rescuing the contingent meaning of human historicity from what history provides for us through action becoming interpretation.

Keywords: History, structuralism and post-structuralism, formalism, dialectic.

Recibido: 16-05-2013 ✦ Aceptado: 29-07-2013

En amplios sectores del pensamiento contemporáneo, los esquemas conceptuales de intelección histórica han caído en virtual descrédito, hasta el punto de que su contenido racional dejó de ser sospechoso para convertirse en vacío: ya no merece los honores de la refutación, puesto que se lo considera reductible: a mito, a ficción o –irónicamente– a filosofía de la historia, categoría esta última entendida en su acepción epistemológica viciada: como construcción especulativa, saber apriorístico, razón fabuladora.

Diversas tradiciones y disímiles desarrollos han contribuido a crear un marco favorable a estas equivalencias en virtud de las cuales la historia es descifrada como algo distinto de lo que supone ser. Por un lado, la expansión de los modelos de la antropología se desdobló en una expansión de los objetos abarcados por ella: de esta manera, la perspectiva antropológica no se inhibió de anexar, a las estructuras elementales, las estructuras complejas; se debilitó la distinción entre el cambio y la innovación y lo cíclico y repetitivo, y a las sociedades "sin historia" se sumaron las sociedades históricas como pasibles de una misma decodificación. Un resultado de esas equiparaciones fue que el saber de sí de cada una de esas formaciones diferentes fue asignado a un mismo tipo de conocimiento: el del mito; conciencia histórica y conciencia mítica resultaron términos intercambiables.

Por otro lado, las prevenciones empiristas contra la elaboración de teoría disolvieron las pretensiones de la razón histórica y denunciaron sus síntesis comprensivas (como también, en algunos casos, las de la sociología). En esta ocasión, el rechazo se dirigió –cito– a "cualquier teoría general", ya que una teoría de este tipo no podría ser sino otro avatar de la repudiada filosofía de la historia[1]. Así, por ejemplo, el hecho fundador de la historia moderna y, también, el más decisivo para la fijación de la conciencia histórica contemporánea, la Revolución Francesa fue descifrado análogamente como un mito por Alfred Cobban y por Claude Lévi-Strauss, con pocos años de intervalo entre uno y otro.

Finalmente –dentro de esta selección que hacemos–, el discurso del historiador fue asimilado al del narrador, de tal manera que la producción textual de uno y de otro podía ser decodificada del mismo modo, en cuanto compuestos figurativos de los que sólo había que inventariar y clasificar los recursos retóricos, los tropos, las tramas, etc. La coherencia de esta actitud, que supone retirar cualquier tipo de validez cognoscitiva a la historia, lleva a equiparar a esta última con la filosofía de la historia. Una y otra sólo diferirían en énfasis: lo que en la primera está implícito, en la segunda aparece en la superficie. Lejos de regirse por la controlada aproximación a un referente, por una lógica de investigación o por el recurso a una interpretación racional, historia y filosofía de la historia son, a la par –desde esa óptica–, productos de la imaginación histórica.

Es la confluencia de estos motivos y estrategias críticas la que ha modificado las relaciones entre la disciplina histórica y la reflexión filosófica y la que ha marcado, asimismo, la dirección en que la filosofía se ocupa últimamente de la historia. Ahora bien, es interesante señalar las formas sucesivas que ha adoptado una de esas estrategias críticas, pues la selección de una perspectiva y el énfasis otorgado a ciertos elementos de un conjunto –o aspectos de un pensamiento– en desmedro de otros, son actitudes recurrentes que indican la permanencia de una tendencia y las etapas de su consolidación.

Aquí, sólo quisiera referirme a uno de los linajes del actual deconstruccionismo: el de la secuela que une –y distingue entre sí– al estructuralismo y el post-estructuralismo. El énfasis antihistoricista de este último recoge –y potencia– las reservas metodológicas del estructuralismo en cuanto

1 COBBAN, A (1976). *La interpretación social de la Revolución Francesa,* Narcea, Madrid, p. 28.

al papel que cabe asignarle a la historia en la explicación de los modos de existencia de la sociedad o de los mecanismos que sostienen su reproducción. El post-estructuralismo, como heredero de los hallazgos estructuralistas, puso en cuestión, junto con la filosofía de la historia, la misma pretensión de la disciplina histórica a exhibir sus síntesis como resultado de una búsqueda objetiva. Muy pronto, el agnosticismo no sólo sobre la validez de explorar regularidades en la historia sino también sobre la propia construcción de los hechos históricos, se transformó en una decidida neutralización de la referencialidad. Las fases de esta neutralización, de este dejar fuera de juego el referente para recoger sólo las tramas lingüísticas que lo nombran, derivan de un anterior movimiento característico en virtud del cual la historia misma se diluía en un juego contingente entre los momentos de la estructura constituida, los únicos cognoscibles.

La escena inaugural de esta deriva –poco tenida en cuenta por los comentaristas de estas corrientes–, está constituida por la fijación de la enseñanza de Saussure por parte de lingüistas y, sobre todo, de científicos sociales, quienes forzaron el ya precario canon de interpretación sobre el sentido de esa enseñanza. Partiendo de Saussure se puede medir tanto la distancia recorrida como los grados de instrumentación del legado original. En el comienzo, tenemos su texto: lo que se publicó como *Curso de lingüística general*. ¿En qué sentido las posiciones del autor permitían adjudicarle un pensamiento antihistórico o, al menos, indiferente a la historia? O dicho de otro modo: ¿hasta qué punto las ideas de Saussure expuestas en el *Curso* autorizaban, en quienes declaraban inspirarse en él, el situar a la historia en una relación de subordinación respecto al sistema constituido de la lengua, lo que equivale a decir –en virtud de la expansión semiológica– respecto a los procesos de comunicación y significación en general? En realidad, dado que los editores del texto de Saussure se impusieron la tarea de ordenar los registros (los apuntes de los oyentes) de una enseñanza oral de varios años –en definitiva, el *Curso* es un compuesto de varios cursos–, podemos decir que lo que encontramos en el origen de la interpretación de Saussure es una postura decisionista en cuanto al proyecto fundamental del lingüista y, más particularmente, en cuanto a la relación entre el sistema y la historia dentro de ese proyecto.

Los estudiosos de las fuentes manuscritas han señalado que sus redactores –Charles Bally y Albert Sechehaye– forzaron la coherencia de un pensamiento menos dogmático que exploratorio; las propias variantes de las ideas de Saussure fueron entendidas por ellos como simples rasgos de la exposición oral (y no como índices de una reflexión en desarrollo). Pero lo que es más importante para la fortuna subsiguiente del libro, es que la propia organización del *Curso* por Bally y Sechehaye connotaba inevitablemente una articulación de las ideas y un orden deductivo. Al desplazar a las últimas secciones del volumen la temática histórica, anteponiéndole la presentación, hecha fuera de todo contexto, de la distinción entre la lengua y el habla, se desvirtuaba la secuencia expositiva del propio Saussure, quien partía no de la lengua sino de las lenguas, como objetos concretos y productos sociales, para luego extraer de ellas –como él decía– "lo universal", el conjunto de abstracciones al que llamará "la lengua". En términos más generales, el predominio del punto de vista sistémico sobre el histórico no corresponde sino a una etapa precisa y delimitada de una investigación cuyo horizonte era declaradamente histórico[2].

Saussure estaba interesado en llegar a captar las concreciones histórico-culturales que incidían en las transformaciones de las lenguas, y para ello creía necesario estudiar a cada elemento dentro de la red de relaciones que lo determinaba, identificándolo; pero el momento del equilibrio (el

2 Sobre este punto, cf. DE MAURO, T (1970). "Introduzione" y "Note" a su traducción del *Cours* de Saussure: *Corso di linguistica generale,* Laterza, Bari.

único que permitía captar los valores) debía ser seguido por el de la modificación del sistema lingüístico. Lo importante para él era demarcar los conceptos aptos para estudiar los estados de la lengua, distinguiéndolos de aquellos otros conceptos que daban cuenta de las sucesiones. El Saussure construido por los estructuralistas, en cambio, será un teórico formalista depurado de todos los aspectos de realismo y de concreción sociocultural y ajeno a las determinaciones de la historia.

Un segundo momento de la apropiación estructuralista de Saussure consistió en invertir la relación de inclusión entre la lingüística y la semiología que él había fijado inambiguamente en su proyecto. Para Saussure, la lingüística no era más que una parte de la semiología, entendida ésta como aquella ciencia que debía estudiar la vida de los signos en el seno de la vida social. En los años '60, esa inherencia fue trastrocada, a tono con la naciente entronización del lenguaje como modelo general de los intercambios, las instituciones sociales y las prácticas generadoras de sentido. Mientras se enmendaba a Saussure en cuanto a la inclusividad abarcadora de la semiología, con el argumento de que el imperativo era elaborar una "translingüística"[3] capaz de subsumir en sus operaciones los procedimientos del mito, el relato, el artículo periodístico, etc. –es decir, "todos los conjuntos significantes cuya sustancia primordial es el lenguaje articulado"–, amplios campos de las instituciones sociales, como las relaciones de parentesco o las actividades económicas, eran anexados al lenguaje como su clave inteligible.

La radicalización de este movimiento de exacerbación del saussurismo sin el aval del texto de Saussure, consistió en la libre extrapolación de conceptos saussureanos en un sentido antagónico al canon de la teoría. Saussure, en el marco de su indagación sobre la naturaleza del signo lingüístico, había planteado que en un sistema semiológico sólo había diferencias sin términos positivos; el deconstruccionismo postuló que sólo había significantes sin significado estabilizable. Las diferencias, que en Saussure permiten fijar la significación, en el deconstruccionismo la impiden: sólo existe el movimiento del diferir, la diferencia continuamente recreada.

Otro posterior movimiento reductivo cristalizó en una redefinición del conocimiento histórico en un sentido acorde con la orientación formalizante que el estructuralismo había introducido en la consideración de los hechos sociales. Tuvo un carácter paradigmático, en este sentido, el método lévistraussiano de exploración de las operaciones inconscientes del espíritu humano: pues un punto nodal del "postestructuralismo" consiste en ese balance selectivo del aporte de los métodos estructurales a las ciencias del hombre. A saber, el hecho de que, por razones de principio, las reglas de funcionamiento de las instituciones humanas poseen lógicas propias que no son accesibles a la conciencia individual o a la praxis social. El punto crítico de esta posición es, pues, la imposibilidad de reapropiación de esas reglas y el veto que esto supone a cualquier proyecto de ordenamiento de sus efectos en el marco de la acción intencional y consciente; por tanto, el abandono de la racionalidad como instancia articuladora del conocimiento y de su función pragmática, de su uso social. El *pathos* del método en las estrategias de exploración del postestructuralismo está constituido por ese abandono y por la "retirada al código" que es su apropiación selectiva del estructuralismo. Si bien se ha dicho[4] que tal "retirada" había sido inicialmente fomentada por el sesgo sistémico propio del modelo

3 BARTHES, R (1985). "Eléments de sémiologie", in: *Le degré zéro de l'écriture suivi de Eléments de sémiologie*, Gonthier, París, p. 81.

4 GIDDENS, A (1990). "Structuralism, post-structuralism and the production of culture", in: *Social Theory and Modern Sociology,* Polity Press, Cambridge, (orig.: 1987), pp. 84-85. En este texto, Giddens utiliza corrientemente las fórmulas *"retreat into the code"* y *"retreat into the text"* para aludir al repliegue formalista del postestructuralismo y su desatención del referente. En el siguiente desarrollo, retomo parte de mi trabajo "Razón y método, del estructuralismo al post-estructuralismo" (NUDLER, O & KLIMOVSKY, G (1993). (Comps). *La racionalidad en debate,* t.II, CEAL, Bs. As.

lingüístico saussureano (la identidad de los elementos que integran la *langue* se basa en la diferenciación recíproca de éstos dentro del respectivo sistema), un sesgo que aparta al lenguaje de cualquier otro nexo referencial con el mundo objetivo, lo cierto es que la anexión estructuralista y postestructuralista de Saussure se rigió desde el inicio por una oclusión de su marco general de ideas, dentro del cual la inherencia del lenguaje al mundo social e histórico era primordial.

Resta ver, entonces, cómo primero la "retirada al código" y luego la "retirada al texto"[5] diseñan una vía real al pensamiento postestructuralista y son la contraparte de su represión de la historia:[6] tanto en el sentido de su agnosticismo respecto a la capacidad cognoscitiva de la disciplina histórica como en el de su relativismo sobre la posibilidad de mediar la acción práctica (bien sea la conducta individual o un proyecto socialmente concertado) con esquemas interpretativos que tomen por objeto la historia transcurrida. Uno y otro rasgo del postestructuralismo ignoran o impugnan, por consiguiente, la posibilidad de una comunicación o circulación nocional entre la racionalidad de los métodos y la racionalidad de la acción, lo que Anthony Giddens ha denominado el proceso de "absorción recíproca de los conceptos científico-sociales en el mundo social para cuyo análisis han sido forjados"[7]. Quisiera mencionar, para concluir, dos ejemplos de esta actitud epistemológicamente negativa respecto a la historia, uno que involucra –y cuestiona– el papel del conocimiento en la acción racional de los agentes sociales; y otro, que tematiza –y niega– la propia cognoscibilidad del devenir histórico. A su vez, estos ejemplos también lo son, en un caso, de la "retirada al código" y, en otro, de la "retirada al texto". Digamos, finalmente, para terminar de encuadrar estos casos dentro de la perspectiva postestructuralista, que mientras el segundo ejemplo remite a los ejercicios de deconstrucción a que se ha abocado esta corriente, el primero corresponde al desdoblamiento doctrinario que acompañó la afirmación de los métodos estructuralistas y, como tal, integra la herencia de su sucesor.

Lévi-Strauss puso de relieve de un modo inaugural las potencialidades de la "retirada al código" cuando, para mejor rechazar las pretensiones de la razón dialéctica sartreana, redujo los problemas de la explicación histórica en un sentido acorde con la orientación formalizante que el estructuralismo comenzaba a imponer en las ciencias humanas. "La historia –afirmó– no está ligada al hombre, ni a ningún objeto particular. Ella consiste totalmente en su método"[8], y ese método no era otro que el que derivaba de la utilización de un código. El código del historiador, sostuvo, es simplemente

5 Si bien a primera vista podría parecer que la "retirada al texto" es sólo una especificación de la "retirada al código", hay entre estos dos tipos de repliegue algunas diferencias. La principal de éstas es el arraigo científico de la noción de "código" y la filiación literaria del "texto". Quienes apelan a la primera invocan el ordenamiento lógico subyacente a determinadas instituciones sociales o producciones mentales (la lengua, el parentesco, la organización social, la práctica ritual, etc.) que permitiría establecer entre ellas correspondencias u homologías. Mientras el "código" admite un "cierre" de las significaciones, porque éstas serían pasibles de una estabilización que proviene de las restricciones sistemáticas fijadas por el método, el "texto", en cambio, remite a un horizonte abierto por una mediación interpretativa que se autoasigna la capacidad y el derecho de rotar sus objetos en virtud de que las significaciones comprendidas en éstos no se agotan nunca en el corpus establecido en cierto momento por el análisis. En términos semiológicos, todo significante de un texto puede ser tomado como significado de (por) otro texto, sin que en principio se detenga esta deriva.

6 DESCOMBES, V (1982). *Lo mismo y lo Otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* (orig. 1979), Cátedra, Madrid, cap. 4; TOSEL, A (1987). "Procès à Marx. Note sur quelques lectures françaises de Marx (1960-1985)", in: CAZZANIGA, GM; LOSURDO, D & SICHIROLLO, L (eds.) (1987). *Marx e i suoi critici.* Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, QuattroVenti, Nápoles, pp. 125-145; GEDO, A (1987). "La filosofia del postmoderno all'ombra di Marx", in: CAZZANIGA, GM; LOSURDO, D & SICHIROLLO, L (eds.) (1987). *Op. cit.,* pp. 261-276.

7 GIDDENS, A (1990). "The social sciences and philosophy –trends in recent social theory", en la recopilación de este autor. *Op. cit*., p. 70.

8 LÉVI-STRAUSS, C (1964). *El pensamiento salvaje*, FCE, México, p. 380.

el código cronológico que obliga a distribuir en clases diferentes las fechas significativas. Se trataba de una correlación biunívoca, porque la significación de las fechas dependía, a su vez, de su pertenencia a una clase. Así estratificadas, las clases de fechas constituían diferentes y discontinuos "dominios de historia" regidos, en cada caso, por la "codificación diferencial del antes y el después". Utilizando una metáfora matemática, Lévi-Strauss postulaba que las fechas propias de cada clase eran "irracionales" en relación con todas las fechas de las demás clases[9]. El corolario de esta redefinición del método historiográfico era que tal inconmensurabilidad de los conjuntos bastaba para quitar validez a cualquier síntesis comprensiva y, con mayor razón, a cualquier interpretación filosófica que pasara por alto esas restricciones.

En este punto se imponen dos observaciones: la primera, que gran parte de este desarrollo resulta trivial o tautológico: que el "dominio de historia" correspondiente a la biografía o la anécdota no se confunde con el "dominio" codificado en la escala de los milenios[10] es una evidencia que resalta de las definiciones respectivas. La segunda, que en la medida en que se proponen tesis sustantivas sobre la discontinuidad de los conjuntos y se esboza un veto sobre la abarcabilidad conceptual de las distintas series, esta epistemología de la historia hecha desde fuera de la profesión ha dejado indiferentes a sus practicantes, y sólo ha servido para definir el perfil idiosincrático del pensamiento histórico lévistraussiano (añadiéndole textos como *Raza e historia*, "Historia y etnología", etc.)[11]. Aún un historiador receptivo a las aristas polémicas del razonamiento lévistraussiano como François Furet –quien efectivamente aprovechó muchos de tales planteos en su discusión con la historiografía marxista–,[12] se abstiene de comentar esta parte "constructiva" de la argumentación de Lévi-Strauss:[13] su discurso del método historiográfico.

Ahora bien, desde el momento en que la historia dejaba de estar ligada al hombre, y sólo había que entenderla como un método apto para "inventariar la integridad de los elementos de una estructura cualquiera, humana o no humana", lo que aparecía privado de fundamento no era sólo el programa de una filosofía humanista que nutría sus contenidos de las dimensiones de historicidad del sujeto sino, en general, las premisas cognoscitivas de la acción práctica dentro de las cuales es difícil sobreestimar las articulaciones que provee el saber histórico. Pero ese era el corolario explícito del ascetismo metodológico lévistraussiano: si la restricción perspectivista de la disciplina le veda una aproximación globalizadora del devenir histórico (o la obliga a optar entre los límites excluyentes de un "dominio infrahistórico en el que reinan la psicología y la fisiología" y una aprehensión macroscópica sobre "la evolución general de los seres organizados")[14], el propio agente histórico se encuentra desmunido de cualquier recurso conceptual que lo ilustre sobre las condiciones de su inter-

9 *Ibíd*., p. 376.

10 *Ibíd*., p. 378.

11 Para una caracterización de ese pensamiento, cf. ROSEN, L (1971). "Language, History and the logic of inquiry in Lévi-Strauss and Sartre", in: *History and Theory*, Wesleyan University, vol. X, nº 3, pp. 269-294; REMOTTI, F (1971). *Lévi-Strauss, Struttura e Storia*, Einaudi, Turín; GABORIAU, M (1972). "Antropología estructural e historia", en la recopilación *Estructuralismo e historia, Nueva* Visión, Buenos Aires, pp. 91-110; SAZBÓN, J (1972): "Historia y sistemas en Claude Lévi-Strauss", en la misma recopilación, pp. 111-130.

12 Para una aproximación entre las posiciones de Lévi-Strauss y de Furet, cf. SAZBÓN, J (1989). "La revisión antihistoricista de la Revolución Francesa", *Cuadernos de Filosofía*, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, año XX, nº 33, octubre, pp. 3-29, particularmente las páginas 17-21.

13 Cf. FURET, F (1982). "Les intellectuels français et le structuralisme", *Preuves*, París, febrero 1967; reprod. en *L'Atelier de l'Histoire,* Flammarion, París, 1982, pp. 37-52.

14 LÉVI-STRAUSS, C (1964). *Op. cit.,* p. 380.

vención. Haciéndose cargo de ese desamparo, Lévi-Strauss lo compensa concediéndole al agente las iluminaciones del mito y el aplomo de la ilusión, pero no los atributos racionales del saber reflexivo.

En esta línea de argumentación, lo que se eclipsa no es la historia (pues ésta ha sido redefinida como un código específico dentro de la división del trabajo intelectual), sino la pretensión de objetividad del impulso cognoscitivo de la acción práctica: en esta otra acepción, mundana, interactiva, proyectual, la historia es indiscernible del mito. En lo que se refiere al agente histórico[15], el *dictum* asevera que para desempeñar plenamente su papel, éste debe creer necesariamente en ese mito. Tal equiparación de mito e historia, efectuada por un estudioso de las mitologías de los llamados "pueblos sin historia" pero no ratificada por los practicantes de la disciplina histórica, será asumida crecientemente por los pensadores postestructuralistas dentro de un diseño general de devaluación de la conciencia histórica que impide cualquier restablecimeinto de los nexos de racionalidad entre el conocimiento de lo social y la intervención activa en su producción. La particular posición de Lévi-Strauss como científico y doctrinario, por un lado promotor de una metodología de las ciencias humanas que fuera compatible, en rigor, con la de las ciencias exactas y, por otro, teorizador de las "implicaciones filosóficas" del método para una ética de la acción que no se oculte el hiato que la separa del conocimiento racional, hacen de él el verdadero iniciador de la transición al *post*estructuralismo en una época en la que nadie imaginaba la necesidad del prefijo y abundaban las reconvenciones a las extrapolaciones infundadas del método estructural.

Un análogo rechazo a la inserción del conocimiento histórico dentro de un esquema comprensivo de la racionalidad que incluya los imperativos cognoscitivos de la acción es el que caracteriza al deconstruccionismo de Hayden White, incluido aquí como representante de la "retirada al texto" que ocluye cualquier apelación a la referencialidad. El autor ha desenvuelto sus reflexiones en un campo que denomina "metahistoria", ámbito formal en el que despliega un cuadro comparativo de los géneros historiográficos. El propósito, en este caso, es desmontar los dispositivos figurativos del discurso histórico y White encuentra posibilidades clasificatorias –análogas a las que inspiraron a Foucault su diseño de las epistemes epocales– que le están brindadas por la existencia de una reserva tropológica (tipos de giros poéticos como la metáfora y la metonimia), que él coordina con clasificaciones de muy diversa fuente: modos de organización de la trama según los arquetipos de Northrop Frye (romántico y trágico, p. ej.); modos de implicación ideológica que se guían por los tipos políticos ideales de Mannheim (el pensamiento conservador, p. ej) y modos de argumentación de acuerdo a las "hipótesis del mundo" de Stephen Pepper (mecanicista, organicista, etc.)[16].

En principio, la combinación de los ítems de estos modos –junto con los tropos– puede dar cuenta de una diversidad de discursos históricos, ya que todos ellos no pueden sino *pre*figurar su campo de descripción histórica. Así, del mismo modo que Foucault estudió las formaciones discursivas como conjuntos cuyos dispositivos inmanentes regulan el juego de los enunciados (su orden, encadenamiento, correlaciones, etc.) excluyendo la conciencia intencional de los emisores de los discursos estudiados, y del mismo modo que Lévi-Strauss efectuó la operación reductora de deprimir

15 *Ibíd*., p. 368.

16 WHITE, H (1973). *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, "Preface"; "Introduction: the Poetics of History".

los contenidos de la conciencia histórica a resultados propios de las operaciones del mito[17], así también Hayden White descompone las aserciones del historiador –desentendiéndose de sus valores de verdad y de los controles específicos de la práctica historiográfica– para retener sólo sus atributos retóricos, sus opciones figurativas y sus estrategias de argumentación. Las trata, en suma, como productos de la imaginación y no como aproximaciones corroborables a un referente.

Y también del mismo modo que los autores mencionados, trasciende el plano manifiesto de la enunciación para rescatar las estructuras profundas que lo explican. Pero no a la manera de la crítica de la ideología –cuya premisa es el reconocimiento de una distancia que se trata de medir y evaluar: entre la configuración de lo real y la "apariencia necesaria" que ésta adopta en la conciencia de los agentes–, sino al modo de la crítica textual volcada al examen de la creación poética. "El historiador –dice White– realiza un acto esencialmente *poético* en el que prefigura el campo histórico y lo constituye como dominio"[18]; a él incorporará sus teorías específicas y sus propuestas de explicación de la realidad histórica. Y si se pregunta de qué manera el analista de los discursos históricos extrae, para su propio uso, un criterio de demarcación, es decir, cómo elabora su propia opción interpretativa, la respuesta recuerda la escisión ya manifiesta en el escepticismo lévistrausseano entre los esquemas formales del código histórico (inaptos para la fijación de un sentido) y el disponible repertorio de un saber mitologizado (tan pleno de sentido como objetivamente ilusorio).

En este caso, pues, la vía de salida es una opción ética cuya justificación requiere que sea históricamente infundamentada[19]. En síntesis, la devaluación de la historia se bifurca en un doble reduccionismo: de la conciencia histórica a las activaciones del mito; y de la reconstrucción racional a las figuraciones narrativas. En un caso, antropologización de la historia inmediata; en otro, poetización de la historiografía. Sus resultados son: en el primer caso, la ilusoriedad reflexiva de la acción práctica; en el segundo, la opción arbitraria por un tipo de relato: el decisionismo. Tanto del lado del objeto como del lado del sujeto, la carencia de todo control objetivo de los juicios permite que impere la aleatoriedad: del devenir, de la acción o de la interpretación.

Y así como la conciencia –y la responsabilidad del juicio– pierde su centro autónomo, del mismo modo se produce un eclipse del referente. La última palabra de los críticos relativistas como Hayden White será el imperativo de eludir "la tiranía de la conciencia histórica",[20] pues ésta obligaría a opciones ya desmanteladas por la deconstrucción: sólo una historia carente de sentido (o, dicho afirmativamente, dotada de *meaninglessness*)[21] permite el ejercicio de la elección moral. También ellos comparten el desánimo de Stephen Dedalus, el héroe del *Ulises* joyceano: "la historia es una pesadilla de la que trat[an] de despertar."

17 FOUCAULT, M (1969). *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, particularmente la sección II; también, del mismo autor: *L'ordre du discours* (Clase inaugural en el Collège de France, el 2 de diciembre de 1970), Gallimard, París, 1971; LÉVI-STRAUSS, C (1964). *Op. cit.,* pp. 368-370.

18 WHITE, H (1973). *Op. cit.,* p. X.

19 WHITE, H (1966). "The Burden of History", in: *History and Theory*, Wesleyan University, vol. V, nº 2, pp. 111-134; WHITE, H (1998). "The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation", in: MITCHELL, WJT (ed.) (1998). *The Politics of Interpretation*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, pp. 119-143.

20 WHITE, H (1966). *Op. cit.*, pp. 123-124.

21 WHITE, H (1998). *Op. cit.,* p. 134. Para una crítica de la desestimación del sentido de la historia en White, cf., en la misma recopilación *The Politics of Interpretation*, cit., el artículo de EAGLETON, T (1998). "Ineluctable options", pp. 373-380. Por otro lado, puede encontrarse un señalamiento de los puntos débiles de la fundamentación "metahistórica" de Hayden White en el artículo de JAMESON, F (1976). "Figural relativism; or The Poetics of Historiography", incluido en la recopilación del autor *The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986*, vol. 1, *Situations of Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, capítulo 6.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 18. Nº 62 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2013) PP. 123 - 129
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

El Mariátegui de Sazbón: una lección de historia intelectual

The Mariátegui of Sazbón: A Lesson in Intellectual History

Estela FERNÁNDEZ NADAL
INCIHUSA-CONICET.Mendoza, Argentina.

RESUMEN

El artículo revisa el trabajo exegético realizado por el maestro José Sazbón con los escritos de José Carlos Mariátegui, en dos publicaciones suyas (2002 y 2009 respectivamente) dedicados al pensamiento del peruano. El objetivo buscado es la apreciación tanto de las modalidades e inflexiones del abordaje metodológico propuesto, como también de la complejidad y riqueza de la interpretación histórico-filosófica resultante.

Palabras clave: José Sazbón, historia intelectual, José Carlos Mariátegui, marxismo latinoamericano.

ABSTRACT

This article reviews the exegetic work performed by the master José Sazbón on the writings of José Carlos Mariátegui, in two of his publications (2002 and 2009, respectively) dedicated to the thought of this Peruvian. The objective is to appreciate the modalities and inflections of the proposed methodological approach as well as the complexity and richness of the resulting historical-philosophical interpretation.

Keywords: José Sazbón, intellectual history, José Carlos Mariátegui, Latin American Marxism.

Recibido: 19-03-2013 ✦ Aceptado: 03-06-2013

Entre 2002 y 2009, la Universidad Nacional de Quilmes editó dos gruesos volúmenes que reúnen trabajos de José Sazbón, escritos a lo largo de las últimas dos décadas del siglo pasado y los primeros años de éste. Ambos volúmenes son representativos tanto de la vastedad de temas que ocuparon su atención –marxismo, estructuralismo, historia de la revolución francesa, filosofía de la historia, historia intelectual, crítica literaria, etcétera- como del tipo de exégesis, meticulosa y sistemática, que el filósofo practicaba y enseñaba.

El primero de ellos, *Historia y representación*, está prologado por el autor, quien presenta someramente la estructura en tres partes del libro –correspondientes a "tres fuentes irradiantes" de inspiración: Borges, el marxismo y el estructuralismo- y humildemente califica la producción compilada de "ejercicios de historia intelectual"[1].

El segundo volumen*, Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*, fue preparado por Sazbón, pero salió a la luz después de su fallecimiento, ocurrido el 16 de septiembre del año anterior[2]. Por ello está encabezado por un "Perfil de un filósofo secreto" de Horacio Tarcus, que es una síntesis de la vida y obra del maestro al mismo tiempo que un sentido homenaje en su memoria[3]. En consonancia con ese "perfil" está la "Advertencia" de Sazbón que sigue a continuación, donde, con su modestia característica, previene a los lectores sobre la posible existencia de "limitaciones" y "marcas de época" en algunos de los textos reunidos, particularmente en aquellos más antiguos, por lo que sugiere considerar el valor testimonial y documental que los mismos podrían contener.

No es mi intención recorrer la vastedad de temas y autores que son objeto de análisis en los dos volúmenes indicados, demostrativa por lo demás de la enorme curiosidad intelectual de Sazbón como de su amplísima, impactante, erudición. Mi propósito –mucho más acotado y referido al área de mi interés específico por el pensamiento latinoamericano- se limitará a esbozar unas líneas sobre las indagaciones mariateguianas del maestro Sazbón, incluidas en los dos volúmenes referidos. Se trata de sendos estudios dedicados al marxista peruano: "Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui"[4] y "La modernidad electiva de Mariátegui"[5], cuya continuidad temática y metodológica habilita un tratamiento conjunto.

Después de releerlos, me ha parecido oportuno dedicar unas líneas para revisar y ponderar no solo los hallazgos que esos "ejercicios de historia intelectual" han aportado a la comprensión del pensamiento filosófico y la práctica política de Mariátegui, sino también para resaltar la lección de historia intelectual que los mismos contienen. Porque ambos "ejercicios" tienen un doble valor: presentan, por una parte, una interpretación sistemática, matizada y justa de Mariátegui, y constituyen, por otra, una enseñanza práctica de la aplicación de un método historiográfico riguroso y efectivo,

1 SAZBÓN, J (2002). *Historia y representación*, 1ª ed. Universidad Nacional de Quilmes, Quilmes, 419 pp.

2 SAZBÓN, J (2009). *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 439 pp.

3 Este artículo lo ha cedido gentilmente el Prof. Tarcus, para formar parte de este Dossier homenaje al Dr. José Sazbón.

4 SAZBÓN, J (2002). "Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui", in: SAZBÓN, J (2002). *Op. cit.,* pp. 114-155. En las referencias proporcionadas por Sazbón al final del artículo, se indica que, antes de la presente compilación, el texto fue presentado en 1980 como comunicación en el *Coloquio Internacional José Carlos Mariátegui*, Universidad Autónoma de Sinaloa, Culiacán (México). Posteriormente fue publicado en: SAZBÓN, J (1985). *Cuestiones políticas*. nº 1, Universidad del Zulia, Maracaibo (Venezuela).

5 SAZBÓN, J (2009). "La modernidad electiva de Mariátegui", in: SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.*, pp. 417-427. Este artículo fue originalmente publicado en: SAZBÓN, J (2001). *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana*, año 6, nº 12, Universidad del Zulia, Maracaibo.

que, al mismo tiempo que se muestra respetuoso de los textos está dispuesto a indagar en sus profundidades, a fin de extraer la riqueza de significaciones encerrada en su trama.

El primero de los artículos referidos, "Filosofía y revolución…", está encabezado un epígrafe tomado de *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, donde Antonio Gramsci se pregunta por las razones profundas que explican que la "filosofía de la praxis" haya tenido a veces la suerte de "haber servido para formar combinaciones" con marcos teóricos claramente incongruentes con sus premisas. A continuación, el marxista italiano formula una advertencia al investigador que se tope con esas mezclas perturbadoras: es necesario realizar un trabajo fino y sobrio que permita sortear las confusiones a las que puede inducir un análisis prejuicioso y superficial de los textos y avanzar hasta descubrir "las semejanzas ocultas y los nexos necesarios pero disimulados"[6].

A poco de andar se entienden los motivos de la elección del epígrafe gramsciano. El artículo de Sazbón se propone precisamente disipar las dificultades de interpretación a las que se enfrentan los lectores de José Carlos Mariátegui –particularmente aquellos formados en la tradición marxista– ante la extraña combinación de encuadres filosóficos idealistas (vitalismo, irracionalismo, espiritualismo, voluntarismo, etc.) con una perspectiva política de clase, introducida en la compleja y singular trama de los escritos mariateguianos[7]. Una combinación extraña y desconcertante que, como podía esperarse, ha dado lugar a todo tipo de incomprensiones e inmerecidas descalificaciones.

Señalando esto, José Sazbón emprende, desde diversas perspectivas y por sucesivas aproximaciones, un análisis minucioso de los textos de Mariátegui, que será a la vez una contundente lección de historia y filosofía, donde las preguntas intelectualmente estimulantes se intercalan con el conocimiento exhaustivo de los textos y del contexto histórico, social e intelectual.

En primer lugar Sazbón enfoca el núcleo de la cuestión: los referidos marcos filosóficos ajenos a la perspectiva política marxista están articulados fundamentalmente en torno al pensamiento de Georges Sorel. Sin embargo, no es cierto que Mariátegui siga "al pié de la letra" a Sorel ni que lo "traduzca" a un lenguaje socialistas y revolucionario[8]. Más bien, sostiene Sazbón, lo que los textos dicen es que Georges Sorel cumple, para Mariátegui, una doble función: por una parte, es el aglutinador de las corrientes filosóficas contemporáneas –casi íntegramente idealistas- que él, desde su particular ubicación cultural e histórica, considera "modernas" y, por tanto, interpeladoras de la "nueva generación"; por otra, Sorel es, al interior de la tradición marxista en la que se inscribe el Amauta, el necesario mediador entre Marx, primer formulador de teoría de la revolución, y Lenin, su efectivo realizador. "Sería apenas exagerado observar que para Mariátegui Sorel fue el Marx posible de su tiempo (y su coyuntura: 'período de parlamentarismos social-democrático') que permitió que Lenin se convirtiera luego en 'el restaurador más enérgico y fecundo del pensamiento marxista'"[9]. Mariátegui necesita un Sorel que funcione como eslabón entre esos dos momentos y que permita unir la herencia revolucionaria de Marx con la vocación modernista de los "nuevos tiempos", que el peruano abraza decididamente desde su juventud y que no abandonará nunca: "la significación mayor de So-

6 GRAMSCI, A (1973). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1989; citado por SAZBÓN, J (2002). "Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui", in: *Op. cit*., 114.

7 *Ibíd.,* p. 118.

8 *bíd.,* pp. 118-121.

9 *Ibíd.,* p. 121.

rel reside, después de todo, en la continuidad-superación de Marx, en la modernización del marxismo, que es, en definitiva, el polémico reclamo de Mariátegui en la década de 1920"[10].

Para comprender a cabalidad la función mediadora que Mariátegui acuerda a Sorel, es necesario situar sus elecciones teóricas en el conjunto de factores que juegan en torno suyo, entre los que se encuentran la coyuntura histórica que le tocaba vivir al Amauta, las resonancias e implicaciones que la misma tenía en su experiencia vital personal, y las particularidades de la destinación de su discurso[11]. El desbroce de esos tres registros se complejiza con la propuesta de una periodización al interior de la obra mariateguiana, escrita en el corto período que va desde su regreso al Perú, en 1923 y su temprana muerte, en 1930[12].

En la primera etapa, el pensamiento de Mariátegui está orientado hacia temas y motivos propios del clima espiritual de los años veinte del pasado siglo, en que abrevan el movimiento indígena en ascenso y la juventud universitaria peruana, identificada por los postulados ideológicos de la Reforma universitaria de Córdoba y conmocionada por los sucesos revolucionarios en México y en Rusia. Mariátegui lee todos esos acontecimientos y el entusiasmo que despiertan en la "nueva generación peruana" como signos promisorios de la emergencia de una nueva época –su "modernidad electiva" según el decir de Sazbón-, que despunta en la primera posguerra y que apura la decadencia de la sociedad capitalista. Desde esas convicciones y "afinidades electivas", el Amauta comparte con militantes políticos y sindicales de izquierda cierto recelo hacia las formulaciones marxistas más ortodoxas, de corte cientificista y "positivista", que le parecen inadecuadas para pensar la "escena contemporánea", más afín con la visión heroica de la vida que proponen Sorel y otros autores idealistas (Croce, Nietzsche, Bergson, Spengler, Unamuno).

En ese marco, Mariátegui interpreta la Segunda Guerra como la bisagra que divide dos épocas históricas impregnadas de sendas concepciones de la vida: antes de la guerra se vive una atmósfera burguesa, conformista y confiada en el "progreso"; después de la contienda se asiste al nacimiento de un presente distinto, en el que se prolongan las tensiones bélicas que dan lugar a un *pathos* romántico y heroico. Este, empero, se bifurca en dos vertientes antinómicas: revolución y reacción. Sin embargo, ambas son hijas del mismo impulso vital, ambas asumen el desafío nietzscheano de "vivir peligrosamente"; ambas requieren revestirse de un mito contemporáneo que les de empuje[13]. Así concebida la "escena contemporánea", se entiende la actualización de algunas formulaciones sorelianas que acuden a la pluma de Mariátegui, particularmente la que corresponde al papel movilizador de los mitos.

Estas convicciones profundas de Mariátegui encuentran resonancia y al mismo tiempo son dinamizadas por el medio intelectual peruano de aquellos años y por su nutrido auditorio de estudiantes y trabajadores. Explica el maestro Sazbón: Mariátegui "arriesga su síntesis conceptual en la batalla de ideas respondiendo en parte a las claves de reconocimiento, y en parte avanzando más allá de éstas, hacia síntesis superiores que aspiran a inscribirse dialécticamente en el doble plano de la reflexión y de la movilización"[14].

10 SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.,* p. 418.

11 SAZBÓN, J (2002). *Op. cit.*, p. 121.

12 SAZBÓN, J (2002). *Op. cit.,* pp. 122-123: SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.,* p. 422.

13 SAZBÓN, J (2002). *Op. cit.,* pp. 130.132; SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.,* pp. 419-421.

14 SAZBÓN, J (2002). *Op. cit.,* p. 124. Subrayado en el original.

Sazbón recorre los textos del peruano para ir mostrando las marcas que dan cuenta de los desplazamientos significativos que tienen lugar en ellos. En la segunda etapa señalada por el autor, Mariátegui se aparta de las primeras constelaciones ideológicas de su búsqueda inicial. Sigue inspirándose en Sorel, pero su creciente compromiso como teórico de la realidad peruana y como dirigente político del Partido Socialista -por él creado- afianzan una fundamentación sólida de su pensamiento en las premisas del materialismo histórico.

La transición se hace perceptible, en primer lugar, en los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), donde Mariátegui despliega todas las posibilidades de su formulación original del marxismo en la interpretación tanto de la estructura socio-económica del Perú como de sus expresiones políticas, culturales e ideológicas. En la editorial de la revista *Amauta*, "Aniversario y Balance", de septiembre del mismo año, el tránsito a una nueva etapa es objeto de teorización: Mariátegui explica que la terminología utilizada por él hasta hace poco ("nuestra generación", "nuestro espíritu", "nuestra sensibilidad", "vanguardia", "izquierda", etc.) ha sido útil en el pasado por "razones contingentes de topografía y orientación"; sin embargo ahora esos rótulos resultan demasiado generales, y propone, en su lugar, hablar lisa y llanamente de "socialismo". Finalmente la transición se completa en *Defensa del marxismo* (1930); en este punto es interesante el paralelismo que sugiere Sazbón entre este texto -donde el peruano depura su encuadre teórico, somete a crítica a Spengler y a Nietzsche, rechaza el recurso al biologismo en el pensamiento social y ratifica los principios materialistas de su "filosofía revolucionaria"-, y el "Prólogo de la 'Contribución a la crítica de la economía política'" de Marx; en efecto, cada uno de esos textos constituye para su respectivo autor la ocasión para saldar sus cuentas "con la concepción filosófica anterior"[15].

Sumamente instructivo es el análisis pormenorizado del uso del término "materialismo", en cuyos desplazamientos y registros Sazbón va encontrando las marcas de aquella transición[16]. Utilizado primero en un sentido difuso, no marxista, como sinónimo de "pragmático" y opuesto a "espiritual" –"materialismo frío y dogmático"[17]–; es subsumido luego en un juego entre realismo (que se desdobla en dos niveles: profundo/superficial) e idealismo: "La nueva generación quiere ser idealista, pero sobre todo quiere ser realista […]. Siente y piensa […] que es preciso buscar la realidad profunda: no la realidad superficial"[18]; para finalmente incorporar dentro de sus connotaciones el nivel profundo del "verdadero realismo": "El materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica"[19].

La exégesis desplegada por Sazbón sobre los textos del pensador peruano permite disipar malentendidos y comprender cabalmente la "singularidad de Mariátegui"[20], quien nunca –tampoco en sus últimos escritos- descartó el "aporte soreliano", que era objetado por el marxismo ortodoxo, porque dentro de su concepción cumplía la doble función apuntada –de aglutinante de una diversidad de influencias no marxistas y de mediación entre los dos momentos fundamentales de la tradición marxista–, que consideraba imprescindible, decisiva. Pero Mariátegui no es un soreliano en sentido tradicional:

15 SAZBÓN, J (2002). *Op. cit.,* p. 148.

16 *Ibíd.,* pp. 138-143.

17 MARIÁTEGUI, JC (1975). *La escena contemporánea*, 6ª ed. Biblioteca Amauta, Lima; citado en *Ibíd*., p. 139.

18 MARIÁTEGUI, JC (1986). *Peruanicemos al Perú*, 11ª ed. Biblioteca Amauta, Lima; citado en *Ibíd*., p. 141.

19 MARIÁTEGUI, JC (1975). Ideología y política, 7ª ed. Biblioteca Amauta, Lima; citado en *Ibíd*., p. 144.

20 SAZBÓN, J (2002). *Op. cit.,* p. 143.

> en la migración de los temas sorelianos a concepciones revolucionarias diferentemente centradas, es imposible no advertir su distinta inscripción, la nueva identidad que adquieren y –en el límite– el hecho de que la configuración original sólo deja sentir su presencia por una continuidad terminológica más que conceptual[21].

En definitiva, entre Sorel y Mariátegui se encuentra "no solo la distancia entre la revolución mixtificada y la praxis concreta de los revolucionarios situados ante coyunturas y contradicciones determinadas, sino también la brecha entre dos formaciones sociales y entre dos épocas históricas"[22].

Después de recorrer el pormenorizado y sistemático trabajo de Sazbón con los textos mariateguianos, impregnado del conocimiento de los diversos componentes teóricos, filosóficos, culturales, históricos y subjetivos que se amalgamaron en su específica coyuntura, se experimenta un aprendizaje, finalmente las simplificaciones y malentendidos se revelan en su real carácter, y se tiene la seguridad de haber comprendido cabalmente al gran marxista latinoamericano. Para ello ha sido preciso seguir en sus detalles e inflexiones el análisis meticuloso de Sazbón y sus profundas y oportunas reflexiones.

Un "trabajo de investigación […] complejo y delicado", como el que propone Gramsci en el epígrafe citado, es la tarea practicada por Sazbón en estos dos "ejercicios de historia intelectual" que son sus artículos mariateguianos. El maestro produce y enseña a producir lo que recomienda, a saber:

> Si nos limitamos a la simple presencia o ausencia de algunos términos claves en la argumentación de Mariátegui, sin reconstruir el sentido global y diferencial de los conceptos mismos, nos mantendremos en la pura superficialidad, en la apariencia, a veces desconcertante, de un texto cuya singularidad lo hace irreductible a categorías ajenas y generalizadoras […]. Desarrollar todos los aspectos de esta trama compleja de términos, conceptos y contextos es ineludible si se quiere obtener una visión justa y objetiva de la real perspectiva mariateguiana del análisis social y político así como de su concepción de la revolución[23].

Al final de este rápido recorrido por –¡tan solo!– dos artículos de Sazbón, parece oportuno recordar el balance con que termina "La modernidad electiva…", donde nuestro filósofo-historiador recoge y pondera la totalidad de los aspectos que confluyen en la figura de José Carlos Mariátegui: osadía intelectual, creatividad teórica, compromiso revolucionario, belleza de estilo literario, búsqueda personal. Allí nos dice:

> La permanencia de los escritos mariateguianos […] reside en la seriedad y consistencia de su espíritu crítico, en la original penetración de una realidad nacional inasimilable (en su tiempo y después) a esquemas universalistas infructíferos; en el modelo de una prosa persuasiva cuyos nexos dialécticos no se ven estorbados por apriorismos parasitarios o generalizaciones segadoras de lo real concreto. Porque, en efecto, es imposible subestimar el lugar de excepción que ocupa Mariátegui en la literatura teórica marxista, en virtud de la conjunción difícilmente repeti-

21 *Ibíd.,* p. 144.

22 *Ibídem*.

23 *Ibíd.,* pp. 145-146.

> ble de rasgos singulares que se da en él; es decir, de la armónica articulación de rigor reflexivo, expresividad poética, convicción política y análisis subjetivo[24].

Unas páginas más adelante, Sazbón concluye su escrito con estas hermosas y justas palabras:

> En definitiva, no es preciso suscribir la apuesta filosófica de Mariátegui (y, en particular, su recuperación del 'mito' soreliano), para admirar sin reservas su orgullosa búsqueda de un lenguaje propio, de un discurso excéntrico, constituyente, que hoy se lee menos como un documento de época que como una lección de imaginación teórica, la prueba de que es posible eludir el resignado mimetismo con una tradición imperativa[25].

24 SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.,* p. 424.

25 *Ibíd.,* p. 427.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 18. Nº 62 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2013) PP. 131 - 143
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Teoría crítica e historia intelectual en José Sazbón*

Critical Theory and Intellectual History in José Sazbón

Luis Ignacio GARCÍA
UNC/CONICET, Argentina.

RESUMEN

La intervención teórico-política de José Sazbón (1937-2008) puede ser entendida como un esfuerzo por articular historia intelectual y teoría crítica. Por un lado, nos ofrece una historia intelectual de la teoría crítica que busca hacer patente para la propia teoría crítica las condiciones históricas de sus posibilidades y dificultades. Por otro lado, plantea una teoría crítica de la historiografía que exige a esta última una orientación política normativa en la que anclar el sentido a su labor. En su sistemática articulación, ambas orientaciones confluyen en la formulación de un amplio programa, aún vigente, de historia crítica del marxismo occidental.

Palabras clave: José Sazbón, teoría crítica, historia intelectual, marxismo occidental.

ABSTRACT

The theoretical-political intervention of José Sazbón (1937-2008) can be understood as an effort to connect intellectual history and critical theory. On one hand, it offers an intellectual history of critical theory that seeks to make obvious the historical conditions of its possibilities and difficulties. On the other hand, it proposes a critical theory of historiography that demands from the latter a normative political orientation in which the meaning of its labor is anchored. In their systematic correlation, both orientations flow together to formulate a broad and still timely program of critical history for Western Marxism.

Keywords: José Sazbón, critical theory, intellectual history, Western Marxism.

* Una versión preliminar del presente trabajo fue presentada en el marco del "Primer Encuentro Nacional de Teoría Crítica 'José Sazbón'", realizado en Rosario en noviembre de 2010. La presente versión, aunque revisada, conserva algo del tono oral de la presentación inicial.

Recibido: 24-03-2013 ✦ Aceptado: 06-06-2013

Lo característico del tipo de crítica que en principio representa el materialismo histórico es que incluye de forma indivisible e incansable la autocrítica. Es decir, el marxismo es una teoría de la historia que pretende ofrecer a la vez una historia de la teoría.
Perry Anderson

Es sabido que la obra de José Sazbón (1937-2008) tuvo uno de sus centros de interés en el estudio de las derivas del "marxismo occidental" en general y de la "teoría crítica"[1] en particular, sus herencias y alternativas en la actualidad. Es notoria también la importancia que en sus trabajos adquieren las reflexiones teórico-metodológicas sobre "historia intelectual" y teoría de la historia en general. Pero un rasgo menos visible, y quizá más revelador de los intereses de Sazbón, es el modo en que, en sus trabajos, ambas tradiciones teóricas se dan cita en intersecciones de fecundación mutua. Nuestro objetivo es referirnos a algunas de esas encrucijadas. El propio Sazbón ha allanado nuestro trabajo al dejarnos un estudio referido explícitamente a este cruce, y titulado, precisamente, "Historia intelectual y teoría crítica", y sin dudas deberemos referirnos a él. Sin embargo, nuestra hipótesis más general sostiene que la articulación entre las estrategias de la historia intelectual y los reclamos de la teoría crítica no expresa un interés circunstancial acotado a un estudio suelto del resto de su producción, sino que señala el punto en que se condensa el sentido teórico y político del legado de Sazbón. Si, con la mirada amplia, diversificada y comparativa que el Sazbón historiador intelectual nos ayudó a ejercitar, entendemos que la teoría crítica puede ser inscripta en el marco más amplio de elaboraciones del denominado "marxismo occidental", entonces nuestra hipótesis podría reformularse del siguiente modo: en la obra de Sazbón asistimos al enlace productivo entre un emprendimiento historiográfico sujeto a los rigores metódicos y a la gracia artesanal de la historia intelectual, y un programa de actualización pluralista y renovadora del marxismo en tiempos adversos para sus aspiraciones políticas y afanes teóricos. Ciertamente, el trabajo más explícito y programático en cuanto a estos entrecruces es el antes citado "Historia intelectual y teoría crítica", de 1997. Pero la evaluación de este enlace nos remitirá de lleno a los intereses más persistentes de la labor sazboniana, centralmente a su genealogía del desacople de estas dos instancias, método historiográfico y exigencia emancipatoria. El concepto que amparaba ese enlace era, para Sazbón, el de *conciencia histórica*. La crisis de este concepto a partir de la segunda mitad del siglo XX ha llevado a una desarticulación entre conocimiento histórico y praxis emancipatoria de amplios alcances teóricos y de resonantes corolarios políticos. De allí que el programa de una teoría crítica hoy reclame, para despejar el terreno de sus posibilidades y bloqueos, el ejercicio de una historia intelectual que muestre el panorama histórico de las ciencias humanas de los últimos decenios, que, por razones histórico-intelectuales delimitables, se ha mostrado opaco a los reclamos de un sentido crítico-emancipatorio de la práctica historiográfica. Este es el sentido en que la intervención teórico-política de Sazbón podría ser entendida como un esfuerzo por articular historia intelectual y teoría crítica: una teoría crítica de la historiografía, que reclama a esta última una orientación normativa que de sentido a su labor, y una historia intelectual de la teoría crítica, que haga conciente a esta última de las condiciones históricas de sus posibilidades y dificultades, confluyen en la formulación de un am-

1 Con esta expresión nos referiremos en lo que sigue a la variada constelación teórica planteada en torno a las producciones del *Instituto de Investigación Social* dirigido por Max Horkheimer, más tarde estilizada –no sin equivocidad– con la expresión "Escuela de Frankfurt".

plio programa de historia crítica del marxismo occidental. Con ello, Sazbón no hace sino confirmar una pauta metódica del materialismo histórico desde Marx hasta Perry Anderson, pasando por la clásica formulación de Horkheimer: la "teoría crítica" se diferencia de la "teoría tradicional" no tanto por su objeto o sus métodos sino por su aguda conciencia de sus propias condiciones de producción, o, como lo dice Anderson en el epígrafe de este trabajo, "el marxismo es una teoría de la historia que pretende ofrecer a la vez una historia de la teoría"[2]. Esta confluencia encuentra en Sazbón una intensa productividad y se convierte en programa.

Exploraremos este programa en tres pasos. Nos aproximaremos primeramente a la teoría crítica como uno de los objetos privilegiados de la labor de Sazbón. Aquí aparecerá como una de sus más sostenidos intereses la elaboración de una historia intelectual de la teoría crítica y del marxismo occidental en general. En segundo lugar, mostraremos los alcances y límites de la afinidad entre historia intelectual y teoría crítica, como formas convergentes de una amplia historia cultural de la modernidad burguesa. Por último, evaluaremos el modo en que Sazbón erige la teoría crítica en juez de ciertas formas hegemónicas de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX. Con este recorrido, daremos cuenta de las múltiples facetas de la relación entre historia intelectual y teoría crítica en la obra de Sazbón.

HISTORIA INTELECTUAL DE LA TEORÍA CRÍTICA

En primer lugar, el aspecto más inmediato y externo de los lazos entre historia intelectual y teoría crítica en Sazbón se muestra en los diferentes trabajos en que se plantea a la teoría crítica como objeto de estudio. Diversos aspectos o autores de la denominada Escuela de Frankfurt aparecen como objeto recurrente de algunos trabajos o como objeto secundario en otros. Se muestran como un interés privilegiado, pero no excluyente. En realidad debe reconocerse la inscripción de este interés en el afán más general por reconstruir la variada y múltiple historia intelectual del denominado "marxismo occidental", con un doble sesgo a la vez comparativo y de permanente cotejo con la actualidad de esas tradiciones en el estado actual de las ciencias humanas, sus posibilidades y límites. Lukács, Korsch, Gramsci, Sartre, Althusser, Williams, Thompson, Anderson, configuran una serie continua de nombres y proyectos intelectuales en la que han de ser inscriptos los nombres de la Escuela de Frankfurt. En esto hay un conjunto de afinidades con el tipo de abordaje del "marxismo occidental" de Perry Anderson, algunas de ellas enunciadas en un estudio en el que Sazbón coteja el proyecto de Anderson con el de Edward Thompson[3]: en primer lugar, el afán comparatista, la búsqueda de claves de diálogo de una tradición marxista en sus diversas expresiones, que impida todo autocentramiento provinciano[4]; en segundo lugar, y consecuentemente, una mirada internacionalista que en el caso de Sazbón, a pesar de cierto centro gravitacional francés, se expresó siempre en una cuidada atención al universo de producción marxista tanto en el mundo anglosajón cuanto en el universo continental en general; en tercer lugar, una hermenéutica expansiva que, en su afán de dar cuenta de la inscripción de la producción marxista en el multifacético universo de las ciencias humanas, conduce siempre a la gozosa expansión erudita que puebla sus textos; en cuarto lugar, la apre-

2 ANDERSON, P (2000). *Tras las huellas del materialismo histórico*. México, Siglo Veintiuno Editores, p. 7.

3 Véase SAZBÓN, J (1987). "Dos caras del marxismo inglés. El intercambio Thompson-Anderson", in: SAZBÓN, J (2009). *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual,* Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

4 Este comparatismo tiene distintas modulaciones, llegando incluso a registros hiperbólicos, como el que implica vincular a Sarmiento con Engels (en "Mil ochocientos cuarenticinco" [1982], incluido en SAZBÓN, J (2002*). Historia y representación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, o a Borges con Lenin (en "Pierre Menard, autor del Quijote" [1982], en *ibíd*.). Asoma entonces su lúdico y sutil sentido de la parodia como forma de conocimiento a través del *shock*.

ciación del enlazamiento entre conocimiento histórico y orientación de una praxis emancipatoria como parámetro de la crítica marxista, que para la práctica historiográfica se traduce en un permanente cotejo entre el objeto histórico y sus resonancias en un presente que se siente interpelado por él.

Dentro de esta orientación general, y junto a sus abordajes sobre Lukács, Korsch, Sartre, Althusser, Williams, Anderson, Thompson o Mariátegui, encontramos una serie de aproximaciones a la Escuela de Frankfurt que muestran un conjunto de rasgos que la singularizan. Su trabajo sobre "El legado teórico de la Escuela de Frankfurt" es no sólo uno de los más sólidos trabajos de reconstrucción crítica de esa tradición en nuestro país (donde la recepción de esa tradición ha sido bastante magra), sino que muestra una serie de rasgos inusuales en este tipo de reconstrucciones. En primer lugar, el emplazamiento de la Escuela de Frankfurt "como una provincia de la teoría política"[5], una inscripción inusual, sobre todo cuando se habla no sólo de Habermas, sino de toda la primera generación, escasamente revisada por los estudios de teoría política, y más bien recluida en los ámbitos de la teoría de la cultura. En segundo lugar, la recuperación de autores muchas veces olvidados tras el aura de los grandes nombres de esta tradición. Así, lo borroso del aporte político de un Adorno o un Horkheimer contrasta con el rescate de los trabajos de Franz Neumann y de Otto Kirschheimer, y de sus variados aportes a la teoría política, ofreciendo así un cuadro inusual de esta tradición. Por último, el permanente esfuerzo por evaluar la *actualidad* de esta corriente, como tradición política, en los desarrollos contemporáneos de la filosofía y las ciencias humanas, es otro de los rasgos que singulariza la historia intelectual de la teoría crítica en Sazbón. Así, la actualidad de los planteos políticos de Neumann, Kirschheimer, Habermas o Benjamin traza un cuadro complejo y variado que interviene críticamente en el espacio contemporáneo de las ciencias humanas. La búsqueda de esta "actualidad" no es ajena al propio reclamo de la teoría crítica, destacado por Sazbón, de una "permanente tensión entre pensamiento utópico y proyecto político"[6].

Otro rasgo que singulariza el interés de Sazbón por esta tradición es la centralidad que en él adquiere la figura de Walter Benjamin, a quien más asiduamente ha dedicado su atención[7]. No es transparente por qué fue justamente esta figura entre los teóricos del *Instituto de Investigación Social* la que llamó más insistentemente su atención. Múltiples motivos centrales del pensamiento benjaminiano tenderían más bien a distanciarlo del posicionamiento de Sazbón ante la historia y la política. La crítica del progresismo ilustrado; una concepción de la historia en la que la *interrupción* adquiere un rol epistémico y político decisivo; el explícito desacople de revolución burguesa y revolución proletaria; la afirmación decidida de la dimensión utópica, incluso mesiánica, de la acción política; la sobria pero sostenida recepción de Sorel en sus trabajos más explícitamente políticos: todos estos son rasgos del pensamiento histórico y político benjaminiano ajenos y hasta contrarios a la más clásicamente marxista concepción de la historia y la acción política de Sazbón, en la que la continuidad entre racionalismo ilustrado y revolución socialista es uno de los postulados fundamentales. Incluso hay que recordar que muchas de estas tendencias, que Sazbón tiende a soslayar en sus lec-

5 SAZBÓN, J (2002). "El legado teórico de la Escuela de Frankfurt", in: SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.*, p. 167.

6 *Ibíd.*, p. 205.

7 Además de las páginas dedicadas a Benjamin en su estudio "El legado teórico de la Escuela de Frankfurt", deben recordarse "Historia y paradigmas en Marx y Benjamin" (1992) y "La historia en las 'Tesis' de Benjamin: problemas de interpretación" (2000), ambos en SAZBÓN, J (2002). *Op. cit.* También encontramos amplias reflexiones sobre Benjamin en "Historia y experiencia" y en "Historia intelectual y teoría crítica", ambos en SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.* Pero también debe recordarse que Sazbón fue el principal impulsor, junto a Nicolás Casullo, del Simposio Internacional sobre Walter Benjamin realizado en Buenos Aires en 1992, un hito en la recepción argentina del berlinés, y del que surgió el volumen colectivo *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Buenos Aires, Alianza/Goethe-Institut, 1993.

turas de Benjamin, son explícita y duramente criticadas en sus trabajos sobre Mariátegui, severamente enjuiciado por su irreflexivo sorelianismo[8]. Todo lo cual acrecienta la importancia de aquellos aspectos en que Sazbón se reconoció en el pensamiento de Benjamin: en primer lugar, el trasfondo marxista, que en Benjamin siempre tuvo un sesgo militante ausente en el resto de los teóricos frankfurtianos; en segundo lugar, el modo en que Benjamin, a los ojos de Sazbón, supo articular teoría de la historia y práctica historiográfica, en un programa historiográfico materialista muy próximo a sus intereses, enclavados en la intersección entre filosofía e historia; en tercer lugar, el interés de Benjamin por el siglo XIX, y en particular, por ese París del Segundo Imperio que fuera una de las "formaciones impuras" con las que Sazbón probara la versatilidad del "modelo puro" marxista[9]; por último, y quizá lo más importante, el *modo de apelación al pasado* presente en la teoría y en la historia benjaminianas tiene que haber estado en el trasfondo del vivo interés de Sazbón por un autor tan poco sazboniano en otros aspectos. Nos referimos a esa reciprocidad entre presente y pasado, a ese "giro copernicano de la historia" que establece el primado de la política sobre la historia, que no podría sino haber impactado en el núcleo de los intereses de este defensor de la "conciencia histórica" que fue Sazbón.

De este modo, se dibuja así un Benjamin singular en el contexto de las lecturas argentinas. En una época (años '80 y '90) en la que Benjamin se había convertido en el profeta de la modernidad, en el fisonomista de la gran ciudad, en el teórico de la experiencia, en el contexto de un marcado consenso postmarxista, Sazbón fue uno de los pocos (junto a algunos otros, como José Aricó) que destacó el costado marxista y militante de la labor benjaminiana. Así, en "Historia y paradigmas en Marx y Benjamin" ofrece uno de los pocos cotejos comparativos disponibles en castellano entre los proyectos marxiano y benjaminiano. Y también destacó otro aspecto invisibilizado del legado benjaminiano: su perfil de *historiador materialista*, y no sólo de teórico de la historia. En "La historia en las 'Tesis' de Benjamin: problemas de interpretación" critica la prevaleciente lectura perezosa que hipostasia las tesis "Sobre el concepto de historia" haciendo de Benjamin un filósofo de la historia, cuando en realidad eran los apuntes teórico-metodológicos de sus "estudios históricos" sobre el siglo XIX, y muestra por tanto la pertinencia del aporte benjaminiano tanto para filósofos como para historiadores.

De allí el lugar central que ocupa Benjamin en un amplio trabajo sobre la relación entre "Historia y experiencia". Partiendo de los planteos de Koselleck, se propone allí una dilucidación de "la conexión entre las formas de la temporalidad (…) y las modificaciones de la experiencia"[10]. Este trabajo es especialmente importante, pues muestra la inscripción de la problemática benjaminiana en los intereses de más larga data de Sazbón. En particular, la conexión entre historia y experiencia, que no es sino la benjaminiana conexión entre pasado y presente, expresa la reserva crítica de la "conciencia histórica", ese concepto central para plantear una *política de la historia* que ha sido sistemáticamente combatido en el contexto de las ciencias humanas desde mediados del siglo XX, según el diagnóstico de Sazbón. En ese marco polémico, Sazbón destaca que "en Benjamin, la intelección recíproca de historia y experiencia alcanza su punto más alto."[11] E inmediatamente destaca que esta

8 Sobre todo en "Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui" (1980), in: SAZBÓN J (2002). *Op. cit*.

9 Sobre las nociones de "modelo puro" y de "formaciones impuras" puede verse SAZBÓN, J (1980). "'Crisis del marxismo': un antecedente fundador", en *ibíd.*

10 SAZBÓN, J (1996). "Historia y experiencia", in: SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.*, p. 261.

11 *Ibíd*., p. 278.

tematización de la experiencia estaba destinada a insertarse en el discurso filosófico marxista, para volver a plantear un cotejo entre el proyecto de Benjamin y el de Marx:

> El de Marx suponía una apuesta a la coordinación positiva de ilustración científica y voluntad emancipatoria. Benjamin, en cambio, testigo de la declinación de esa promesa, confió más bien en un brusco despertar mesiánico y en una recuperación de la energía utópica del pasado[12].

Frente a Marx, destaca Sazbón en Benjamin "su sombría certidumbre de la precariedad del canon ilustrado en una época de barbarie triunfante", y remata: "Se diseña así un marxismo de la adversidad, abismalmente consciente de los espejismos que generaron su parálisis y de las servidumbres que fomentaron su impotencia"[13].

Así, Sazbón acuña una expresión que bien valdría para buena parte del "marxismo occidental": *marxismo de la adversidad*, esto es, un pensamiento que, consciente de la catástrofe, intenta aún construir una perspectiva emancipatoria desde el horizonte del legado de Karl Marx. Benjamin, y por extensión la Escuela de Frankfurt, pueden ser entendidos así como un modo de salvar el marxismo en la era de la crisis terminal de sus versiones clásicas, ortodoxas o dogmáticas. Pensar en términos de un *marxismo de la adversidad* es un modo, como luego veremos, de ir más allá de los diagnósticos de la "crisis del marxismo" sin saltar por detrás de obsolescencias que esta crisis estaría denunciando.

HISTORIA INTELECTUAL Y TEORÍA CRÍTICA

Ahora bien, si estos son los rasgos generales de la historia de la teoría crítica que construye Sazbón, hay otra dimensión de su planteo, más fundamental, en que las relaciones entre historia intelectual y teoría crítica se profundizan. En "Historia intelectual y teoría crítica" se propone ya no una historia intelectual de la Escuela de Frankfurt, sino un cotejo crítico entre los proyectos de una y otra orientación, planteándosenos otra vía de acceso a la teoría crítica escasamente frecuentada.

Primeramente, Sazbón acentuará los puntos de convergencia. Antes que nada, destaca que ambas orientaciones asumen una perspectiva definidamente histórica, lo que da el marco más genérico de una confluencia. Pero inmediatamente surgen paralelos más estrechos entre ambas tradiciones, pocas veces destacados. Así, Sazbón muestra que los textos de los teóricos críticos constituyen ellos mismos ejercicios de historia intelectual, con ejemplos destacados que van desde la "Pequeña historia de la fotografía" de Benjamin, pasando por "Egoísmo y movimiento liberador", de Horkheimer, hasta *El cambio estructural de la esfera pública*, de Habermas. Y el vínculo con la historia intelectual no es en ningún caso externo o accidental. Por el contrario,

> cada uno de estos escritos apela constantemente a la reconstrucción histórica en virtud de una necesidad interna: en ellos, la interpretación del pasado es un momento del discurso asertivo que especifica la vigencia del concepto y otorga densidad y concreción a la experiencia social que éste ilumina[14].

12 *Ibíd*., p. 286.

13 *Ibíd*., p. 287.

14 SAZBÓN, J (1997). "Historia intelectual y teoría crítica", in: SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.*, p. 317.

Así, la teoría crítica puede ser pensada como un amplio programa de historiografía materialista del ascenso y la decadencia de la civilización burguesa, con diversos estilos y acentuaciones, desde la crítica inmanente del idealismo en Adorno hasta la fisonomía de los artefactos culturales de la París decimonónica en Benjamin, pasando por los más tradicionales ensayos de historia de las ideas en los que Horkheimer o Marcuse rastreaban las alternativas de conceptos clave de la modernidad político-cultural, determinando sus transformaciones y sus funciones históricas en la sociedad burguesa.

Sin embargo, el paralelo no termina en este solapamiento de tareas, pues Sazbón se atreve a afirmar, además, que los aportes de los frankfurtianos enlazarían más con el estado actual de la denominada "historia intelectual" que con las formas más tradicionales de la "historia de las ideas". Dicho en una palabra, si esta última privilegiaba el escrutinio de un "núcleo nocional" y sus avatares en términos de "biografía de una idea", si se abocaba al estudio autocentrado de unidades discursivas cerradas en ámbitos de producción intelectual consensualmente establecidos, la "historia intelectual" implicaría, en sus múltiples formulaciones, un movimiento expansivo y centrífugo en virtud del cual se produce una vertiginosa ampliación de los tópicos y los archivos que hacen estallar los límites de una "historia de la filosofía" tradicional, en la dirección de complejas reconstrucciones de redes densas de sentido, más próximas a una historia cultural. Para Sazbón, "es en esta nueva disposición de la disciplina para la exploración de los fenómenos de la significación en la historia (…) donde se puede insertar sin disonancia la dimensión histórica (…) de la teoría crítica"[15]. Incluso más: los aportes de los frankfurtianos resultarían pertinentes en relación a las dos grandes orientaciones generales de esta nueva configuración de la historia intelectual, a saber, por un lado, aquella que acentúa la historicidad de las ideas en el propio análisis de los textos, de la intertextualidad y de los sistemas lingüísticos asociados a diversos autores o tradiciones de pensamiento, y por otro lado, aquella que enfatiza las condiciones técnicas y materiales de las configuraciones culturales de una época, su difusión y transmisión, contra la autosuficiencia de las ideas en la vieja "historia de las ideas". Tanto el sesgo hermenéutico como el sesgo materialista de la nueva historia intelectual encontraría en los frankfurtianos aportes a recuperar.

En relación al sesgo hermenéutico, al esfuerzo por recuperar la articulación epocal de los factores que están a la base de la transformación de un concepto, Sazbón emparienta las actuales indagaciones de un Reinhart Koselleck sobre los conceptos de "revolución" o "historia", con la recomposición de las figuraciones de conceptos clave de la filosofía burguesa (historia, egoísmo, ideología, autoridad, felicidad, cultura, razón, etc.) por parte de Horkheimer, Marcuse y sus compañeros, que también llevaron a la práctica este reclamo de historización de las ideas. Esta proximidad con la historia intelectual podría precisarse aún más si recordamos las críticas a la "sociología del saber" de Karl Mannheim (de Marcuse, Horkheimer y Adorno), que básicamente rechazan lo que la denominada historia intelectual criticara en la historia de ideas, a saber, la *exterioridad* entre idea e historia. De modo que, por ejemplo, no se trataría de establecer el concepto de razón para luego exponer sus avatares históricos, sino por el contrario de desplegar una verdadera *historia de la razón*, tal como se plantea en *Dialéctica de la Ilustración*.

En relación al sesgo materialista de la "historia intelectual" contemporánea, esto es, en relación a la consideración de las condiciones materiales y técnicas que están a la base del proceso cultural y su transformación, las investigaciones de un Robert Darnton acerca del papel decisivo de la imprenta como agente de cambio en los inicios de la Europa moderna, son puestas en relación, en el

15 *Ibíd*., p. 319.

ámbito de la teoría crítica, con los trabajos de Walter Benjamin. Desde sus estudios sobre los orígenes de la técnica fotográfica, pasando por sus famosas reflexiones sobre la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, hasta las exploraciones radicalmente materialistas de su inconclusa obra de los *Pasajes*, con su puesta en valor filosófico de un catálogo de artefactos culturales aún hoy insólito para la historia y la crítica cultural, Benjamin se muestra como una de las fuentes fundamentales del denominado "giro material"[16] en la historia intelectual contemporánea.

Ahora bien, si estos paralelos muestran la confluencia programática entre teoría crítica e historia intelectual, por el doble registro *historizante* y *materialista* que ambas compartirían, Sazbón sostiene que habría un *plus* en la teoría crítica, un excedente inasimilable por las versiones contemporáneas de historia intelectual. Este plus remite a un registro *político*, o *normativo*, decisivo en los ejercicios de historia intelectual de la teoría crítica, y ausentes o diluidos en la historia intelectual, en la que primaría una mirada neutra y objetivante del pasado. La historia intelectual, a diferencia de la teoría crítica, no subtiende su construcción histórica "con un principio filosófico regulador que contrasta, en cada caso, las clausuras de un horizonte de época con el *telos* de una reintegración emancipatoria"[17]. Este parámetro crítico instala una frontera entre dos orientaciones que, a pesar de sus notables puntos de contacto, mantendrían una disímil apelación al pasado. Si una historia intelectual desprovista de teoría crítica podría ceñir el sentido del pasado "en un discurso avalorativo, como mero *factum* en la serie de producciones culturales", el teórico crítico *qua* historiador interroga ese pasado

> con actitud judicativa desde la altura de una actualidad en la que vibra el efecto a distancia de esa producción de sentido y que se siente, entonces, concernida por su índole, por la conformidad o disparidad de esos conatos con una expectativa presente de la que quizás sólo se distingue por grados de posibilidad o de conciencia en el seno de una historia única[18].

Esta reserva anti-historicista, que permite enlazar el pasado con un presente que se siente interpelado por aquél, más próximo a la idea blochiana de una *simultaneidad de lo asincrónico* que a los tradicionales recaudos disciplinarios contra todo "anacronismo", plantea una relación *política* con el pasado. Para decirlo de otro modo, el enlace entre historia intelectual y teoría crítica apunta a una articulación entre la *investigación histórica* y la *intervención crítica en el presente*. En ese marco, el pasado, más que un "mundo perdido" fijado con las estrategias de distanciamiento del discurso historiográfico, es la *latencia presente* de un bloqueo aún no despejado o de una posibilidad aún no realizada.

TEORÍA CRÍTICA DE LA HISTORIA INTELECTUAL

Aún en el marco del artículo que glosamos, encontramos una cita fundamental, que condensa lo que venimos sosteniendo y liga a este trabajo con el marco más amplio de intereses de Sazbón. En ella se sostiene que la historia intelectual practicada desde la teoría crítica "supone también una intervención político-cultural en el presente articulada con una conciencia histórica que imanta y dis-

16 Esta expresión se plantea en Anthony Grafton, "La historia de las ideas. Preceptos y prácticas, 1950-2000 y más allá" (2006), *Prismas,* Revista de historia intelectual, nº 11, 2007.

17 SAZBÓN, J (1997). "Historia intelectual y teoría crítica", in: SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.*, p. 320.

18 *Ibíd*., p. 321.

cierne sus conatos en el pasado"[19]. Lo que aquí se denomina "conciencia histórica" oficia de mediadora entre el pasado escrutado por la historia intelectual, y la intervención político-cultural en el presente exigida por la teoría crítica. Sin "conciencia histórica", se sugiere, no podríamos coordinar la reconstrucción del pasado con las tareas del presente, objetivo clave de una historiografía permeada por la teoría crítica. Hay, por tanto, una relación inmanente entre teoría crítica y conciencia histórica en Sazbón. Si esto es así, entonces su recepción de la teoría crítica se inserta no sólo en su programa de una historia intelectual del marxismo occidental, sino fundamentalmente en su más ambicioso programa de una verdadera *teoría crítica de la historia intelectual*, que ocupó a Sazbón desde sus más tempranos afanes hasta el final de su vida. Ello nos lleva a un rodeo que nos permita reponer las claves de este programa. Para anticiparlas sintéticamente digamos que Sazbón enlaza su diagnóstico de la depreciación de la noción de "conciencia histórica" con la irrupción del "estructuralismo", y ve en la denominada "crisis del marxismo" y en la denegación del legado de la Revolución moderna sus consecuencias políticas más estridentes.

El punto de referencia fundamental de este programa es una escena que regresa una y otra vez en la producción de Sazbón: la crítica radical a la que Claude Lévi-Strauss sometió la filosofía madura de Jean-Paul Sartre, ejemplo notable de los esfuerzos del "marxismo occidental"[20]. Esa confrontación es la dramatización más impactante y elocuente de una torsión general en el desarrollo de las ciencias humanas, con efectos teóricos y políticos de gran alcance, y cuya influencia sigue siendo eficaz aún hoy.

Sazbón ha reconstruido de diversas maneras ese quiebre, pero en todos los casos se reiteran una serie de rasgos fundamentales. Lévi-Strauss expresaría de manera inaugural una serie de premisas luego convertidas en consenso en las ciencias humanas: la crítica del *cogito* como soberbia racionalista, como presuntuoso imperialismo cultural de occidente; la crítica de la noción de *conciencia* desde la reivindicación heurística de la idea de *estructura*; la crítica de la concepción de la *historia* como libre hechura de los hombres y el privilegio del estudio de aquellas estructuras de las que la acción depende y a las que está sujeta; la desvalorización de la conciencia a favor del *inconciente* y el consecuente deslizamiento desde el nivel de la *acción* al de la *significación*; el tránsito de la *historia* a la *etnología*, y por tanto la desatención del problema del *cambio* y el privilegio del estudio de los *invariantes estructurales* que atraviesan culturas y épocas; la reducción de la intensidad vivida de la *conciencia histórica* –como el espacio en el que se condensan sentido y acción, construcción historiográfica y orientación práctica– a la instancia pre-racional del *mito*, de modo que el apremio histórico por transformar las condiciones sociales que permiten la explotación del hombre por el hombre se vería limitado a la sintaxis de una escena primordial, eternamente repetida, de la lucha entre hombre y la naturaleza.

En cualquier caso, el balance que Sazbón extrae de sus sostenidos estudios sobre Lévi-Strauss y el estructuralismo[21] es que con ellos se marca el inicio de una tendencia en las ciencias humanas que ha tenido y sigue teniendo una eficacia notoria: la disolución de la *conciencia histórica* como promesa de coordinación entre saber histórico e iluminación racional de la praxis (es de-

19 *Ibíd*., p. 331.

20 Nos referimos a las famosas últimas páginas de *El pensamiento salvaje*, de 1962, en las que Lévi-Strauss polemizaba frontalmente con la filosofía de la conciencia, del sujeto y de la historia planteada por Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, de 1960.

21 Resulta una curiosa paradoja que el principal responsable de la introducción de Lévi-Strauss y del estructuralismo en general en la Argentina sea, al mismo tiempo, su más enfático crítico.

cir, la misma promesa que despuntaba en el propicio maridaje entre historia intelectual y teoría crítica). Con esto, Lévi-Strauss se convierte a la vez en el padre del estructuralismo y el verdadero iniciador del denominado "postestructuralismo", que sigue teniendo una eficacia poderosa y diseminada en las ciencias humanas contemporáneas.

La conexión de la intervención estructuralista/postestructuralista con el tópico de la "crisis del marxismo" tal como se expresó en los años 80, se manifiesta en que quienes sostenían la singularidad de *esta* crisis –en el marco de una tradición que, como ha mostrado Sazbón, se vio permanentemente puntuada por declaraciones periódicas de "crisis"[22]– configuraban sus argumentaciones con los elementos que la concepción estructuralista les ofrecía. De manera que la denominada "crisis del marxismo" se planteó, desde fines de los años 70, como parte de una más amplia "crisis de la razón", y remitía, por tanto, ya no a un proceso de recomposición crítica de las herencias y presupuestos de la tradición marxista, sino a su *crisis terminal*. Se plantearía entonces no una invitación a reformular críticamente sus presupuestos sino una "invitación al posmarxismo", como expresara Sazbón en un recordado debate con Oscar Terán[23].

Para decirlo con uno de sus máximos representantes, la irrupción del estructuralismo representaría una "ruptura epistémica" que desconectaría el presente de los saberes y las prácticas de sus matrices anteriormente orientadoras: marxismo, modernidad, razón. Este quiebre, según Sazbón, encuentra su impulso inicial no en el giro postestructuralista, sino ya en los planteos del padre del estructuralismo:

> el giro postestructuralista interno a la obra de Lévi-Strauss es el antecedente más firme y especiosamente argumentado de la denegación de una figura de la razón en la historia que arrastra consigo tanto las certidumbres del conocimiento histórico como los conatos de un saber que en él se apoya para trasvasarse en intervención política reflexiva y racional[24].

La "crisis del marxismo" proclamada en los años 80 presupondría, así, "un diseño general de devaluación de la conciencia histórica que impide cualquier restablecimiento de los nexos de racionalidad entre el conocimiento de lo social y la intervención activa en su producción"[25].

Pero esta intervención polémica de Lévi-Strauss, estratégicamente dirigida en los primeros años '60 contra Sartre, una intervención que "como después fue evidente, representó una bisagra en la historia intelectual francesa"[26], no limitó sus alcances al ámbito de los debates teóricos, sino que cristalizaba en una verdadera crítica de la izquierda intelectual –una "crítica de la razón militante" se diría hoy– que transformaba en *mitos* sus parámetros referenciales fundamentales. Sazbón cita a Lévi-Strauss:

22 Véase SAZBÓN, J (1989). "'Crisis del marxismo': un antecedente fundador" y "Una lectura sinóptica de la 'crisis'", in: SAZBÓN, J (2002). *Op. cit.*

23 Véase SAZBÓN, J (1983). "Derecho de réplica: una invitación al posmarxismo". *Punto de Vista*, nº. 19, Buenos Aires.

24 SAZBÓN, J (2002). "Conciencia histórica y memoria electiva", in: SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.*, p. 80.

25 SAZBÓN, J (1993). "Razón y método: del estructuralismo al postestructuralismo", *Ibíd.*, p. 130.

26 SAZBÓN, J (2005). "Sartre en la historia intelectual", *Ibíd.*, p. 130.

> el hombre de izquierda se aferra todavía a un período de la historia contemporánea que le dispensaba el privilegio de una congruencia entre los imperativos prácticos y los esquemas de interpretación. Quizá esta edad de oro de la conciencia histórica ya ha terminado[27].

Pero que la conciencia histórica se haya disuelto significa, ya en el propio Lévi-Strauss, no sólo una crítica del marxismo y su confianza en la historia y la conciencia, no sólo una disolución de la articulación entre intelección histórica y orientación de la práctica, sino también una crítica de las fijaciones del "hombre de izquierdas" en escenas movilizadoras de la historia de las que se vale para alentar y dar sentido a su praxis contemporánea. En particular, la atribución de obsolescencia de la conciencia histórica conllevaba, ya en Lévi-Strauss, una fuerte deslegitimación del aura de la Revolución Francesa, experiencia fundamental en la que Sartre pretendía, justamente, poner a prueba su teoría de los grupos prácticos en la *Crítica de la razón dialéctica*. La Revolución, como acontecimiento fundador de la *conciencia histórica*, es reducida al "mito de la Revolución Francesa"[28]. La historia, como memoria movilizadora, deja lugar a la antropología, con sus fatídicas recurrencias. La Revolución Francesa, como emblema moderno de la coordinación entre dinámica histórica en movimiento e involucramiento subjetivo en una praxis transformadora, debía ser reducida a mitología de la izquierda desde que las propias nociones de historia y sujeto habían sido impugnadas. La construcción de grandes síntesis totalizadoras de sentido en la historia encontraría, para el "hombre de izquierdas", un ejemplo emblemático en la invención de la Revolución Francesa como instancia fundadora y dadora de sentido, diseñada más para legitimar un presente que para conocer el pasado. De allí que Lévi-Strauss haya afirmado, provocativo, que "la Revolución Francesa, tal como se la conoce, no ha existido"[29]. En esta dirección, y en función de la deseada emancipación del peso vinculante de la historia, se produjo un vaciamiento del legado de las tradiciones de izquierda, y de la propia idea de legado, es decir, de cierta concepción de la continuidad en la historia, de cierta interpelación de un pasado sobre un presente, de la experiencia de tareas pendientes en la historia, de posibilidades latentes (es decir, del concepto de historia implícito, como vimos, en la teoría crítica).

Pero lo que en Lévi-Strauss podía ser provocación teórica en los primeros años '60, entrados los '80 se aclimató como obviedad en los estudios históricos. Y ello con consecuencias que excedían en mucho el campo intelectual. El revisionismo historiográfico de François Furet que estuvo a la base de las celebraciones en la Francia de 1989 por el bicentenario de la Revolución Francesa, muestran la eficacia de la operación "estructuralista". Uno de los más famosos textos de Furet sobre el tema resulta elocuente por su solo título: "La Revolución Francesa ha terminado". Es decir, ha dejado de interpelarnos como un pasado movilizador para un presente, ha dejado de ser un "futuro pasado" y se ha convertido en reliquia alejada, desprovista de sentido político para un presente. En ese trabajo, Furet retoma la agenda crítica que Lévi-Strauss había movilizado en la década anterior para criticar el proyecto histórico-filosófico sartreano, para deslegitimar ahora en general las perspectivas historiográficas marxistas sobre la revolución.

En la estela de la producción de Furet ubica Sazbón el influyente proyecto intelectual de Pierre Nora, cristalizado en la revista *Lé Débat* y en los voluminosos tomos de su *Lieux de la mémoire*.

27 LÉVI-STRAUSS, C: *El pensamiento salvaje*, cit. in: SAZBÓN, J (2002). "Conciencia histórica y memoria electiva", *Ibíd*, p. 79.

28 *Ibíd*., p. 78.

29 LÉVI-STRAUSS, C: *El pensamiento salvaje*, cit. in SAZBÓN, J (1971). "El nuevo humanismo de Lévi-Strauss", *Ibíd*., p. 370; y en *Id*., "Sartre en la historia intelectual", en *Ibíd*., p. 409.

Así como la revista se propuso ser "lo contrario de *Les Temps modernes* y de su filosofía del compromiso"[30], sus *Lugares de la memoria* son un monumento a la concepción furetiana de una historia tras la disolución de la "conciencia histórica".

> En Lévi-Strauss (…) podemos asistir (…) a la devaluación de la conciencia, la relativización de la historia y –como corolario– el adelgazamiento irrisorio de la conciencia histórica, posteriormente convertida en reliquia de la modernidad en el planteo inflexible de Pierre Nora[31].

Con el hilo conductor de la disolución de la conciencia histórica, Sazbón propone todo un mapa de las ciencias humanas contemporáneas, próximo al diagnóstico andersoniano de una crisis del marxismo localizada en el ámbito latino, y sobre todo en Francia, incluyendo también el impacto del postestructuralismo francés en EEUU.

> Lévi-Strauss y Furet la denuncian [a la conciencia histórica –L.G.] sobre todo en la pregnancia de la Revolución Francesa, Althusser la reniega como culpable 'historicismo', Foucault y Derrida la neutralizan anteponiéndole una mirada arqueológica o una desfundamentación antimetafísica, todo ello en nombre de una iniciativa liberadora que ya en esos años sesenta trasvasará su impulso, sus recursos y su inspiración "deconstructiva" al medio intelectual anglosajón: en 1966, Hayden White publica en *History and Theory* un incisivo artículo-programa, orientado desde el título mismo a desembarazarse de "The Burden of History"[32].

De lo que se trataba era de deshacerse de ese lastre de la historia. Un pesado residuo que, cifrado en las articulaciones habilitadas por la "conciencia histórica", no era, en última instancia, sino la Revolución como mandato permanente.

Frente a esta corriente hegemónica en las ciencias humanas desde los años '60 hasta nuestros días, Sartre, recuerda Sazbón, buscaba elaborar los instrumentos cognoscitivos "mediante los cuales la Historia se piensa, en tanto son también los instrumentos prácticos por los que ella se hace."[33] Es decir, sentaba las bases de ese enlace en el que se juega el destino de la "conciencia histórica". Como vemos, no otro fue el sentido del vínculo pensado por Sazbón entre historia intelectual y teoría crítica: despertar en esta especialidad en expansión la conciencia crítica del necesario enlace entre reconstrucción histórica del pasado y reclamo emancipatorio del presente.

Vemos así el modo en que en Sazbón el "marxismo occidental" es el heredero, en el siglo XX, del reclamo marxiano de vincular inteligibilidad histórica e intervención práctica en el presente, lega-

30 Cit en *ibíd.*, p. 406.

31 SAZBÓN, J (2002). "Conciencia histórica y memoria electiva", en *Ibíd.*, p. 74. Este adelgazamiento se vincula también a una transformación del estatuto del trabajo intelectual. Hay un deliberado regreso desde el "compromiso" sartreano a las prescripciones weberianas-aronianas de neutralidad del saber. "Furet ha sido elocuente en el rechazo de lo que considera una carga exorbitante sobre el espíritu del francés de nuestros días: la Revolución cumple una función 'tan tiránica en la conciencia política contemporánea' que es hora, piensa, de desembarazarse de ella para liberar el potencial de asombro desinteresado que sería propio del historiador, es decir, algo así como su '*primum movens*… la curiosidad intelectual y la actividad gratuita de conocimiento del pasado'." (*Ibíd.*, p. 87) Del mismo modo sucede en Nora, cuya premisa general es igualmente "la extinción de la conciencia histórica, que transfigura lo antes interiorizado en actual objeto extraño, ya que la otra cara de esa extinción es la consolidación del espíritu autocrítico de la historia como actividad académica." (*Ibíd.*, p. 93) Volver a la gratuidad del conocimiento, o retraer la historia a mera actividad académica, son otros corolarios del declive de la conciencia histórica.

32 *Ibíd.*, p. 89.

33 SARTRE, JP: *Crítica de la razón dialéctica*, cit. In: SAZBÓN, J (2005). "Sartre en la historia intelectual", *Ibíd.*, p. 413.

tario a su vez del mandato revolucionario del Iluminismo de *introducir la razón en el mundo*. Eso es lo que vincula a la teoría crítica con Sartre, con Lukács, con Williams, con Anderson, en una tradición contrapuesta a la orientación estructuralista-postestructuralista, hegemónica desde mediados del siglo pasado. En la figura de Sartre, es todo el marxismo occidental el que se hace presente en esa escena fundante de los primeros años '60 en la que Lévi-Strauss somete a crítica los presupuestos básicos de la *Crítica de la razón dialéctica*. Reponer la tradición del marxismo occidental es abrirse, en el objeto y en el método, a una visión distinta del pasado. Una visión que, ligada aún al suelo de la "conciencia histórica", se permite pensar de otro modo el devenir de las ciencias humanas en la segunda mitad del siglo XX.

Contra la concepción anti-historicista y discontinuista, esta perspectiva permitiría pensar el debate Lévi-Strauss / Sartre como un episodio histórico y no como una "ruptura epistémica" irreversible. Pensar al estructuralismo como "ruptura epistémica" es pensarlo ya desde las categorías que él mismo intentó instalar. El enlace entre historia intelectual y teoría crítica le permite a Sazbón pensar el estructuralismo desde fuera del estructuralismo, es decir, considerarlo no como el tránsito irreversible a un nuevo suelo arqueológico, sino como una *decisión teórico-política*, lo cual presupone, ciertamente, la idea de una *conciencia histórica* operante en el trabajo historiográfico.

Desde este armado histórico-intelectual, fraguado en la intersección de teoría crítica e historia intelectual, Sazbón propone, de manera sutil y no esquemática, el contrapunto entre el estructuralismo y sus consecuencias, por un lado, y las múltiples formas del marxismo occidental, por otro, como polémica epistemológica y política central de las ciencias humanas y sociales desde mediados del siglo XX hasta nuestros días. También desde esta perspectiva pacientemente construida por Sazbón se puede sostener que la idea de una crisis *terminal* del marxismo no es sino un derivado de la concepción discontinuista de la historia inaugurada por Lévi-Strauss. Frente a ella, Sazbón puede sostener la idea de un permanente *ciclo de crisis y recomposición* como esencial al dinamismo de la tradición marxista en cuanto tal[34], es decir, abre el espacio para pensar la crisis del marxismo por fuera del estructuralismo y sus consecuencias. Y por último, frente a la idea de la obsolescencia final del legado de la Revolución moderna, Sazbón sostendrá, con Benjamin, que "existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra", y que sólo puede desembocarse en la denegación de la Revolución de Furet o Nora si partimos de la negación de ese custodio de la relación entre teoría y praxis, entre pasado y presente, que era para Sazbón la *conciencia histórica*, un rechazo que estuvo entre las decisiones teórico-políticas fundantes del estructuralismo. Al esforzarse por abrir el espacio de una tradición ajena a esa decisión, Sazbón deja oír, en un contexto adverso, la latencia del mandato de la Revolución, a saber, de la coordinación entre el pensar y el hacer la historia, la experiencia de la historia como un acontecer fluido y la simultánea conciencia de su maleabilidad por parte del sujeto histórico. Tal parece ser el horizonte teórico, político e histórico más amplio que tuvo, en la producción de Sazbón, el esfuerzo de articular historia intelectual y teoría crítica.

34 El motivo de la "crisis del marxismo" no tendría su comienzo sino en la más temprana elaboración de Marx y Engels, en particular en el año 1851, cuando el corpus marxista experimenta su primer gran torsión interna y se constituye en "antecedente fundador" de una tradición hecha de crisis. Véase SAZBÓN, J (1989). "'Crisis del marxismo': un antecedente fundador", in: SAZBÓN, J ((2002). *Op. cit*.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 18. Nº 62 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2013) PP. 145 - 150
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

José Sazbón: Perfil de un filósofo secreto

José Sazbón: Profile of a Secret Philosopher

Horacio TARCUS
CeDInCI / UNSAM / CONICET, Argentina

RESUMEN

El presente ensayo traza un perfil político-intelectual del filósofo argentino José Sazbón (1937-2008), desde sus años de formación y de encuentro con la "nueva izquierda" en la ciudad bonaerense de La Plata hasta el desarrollo de su obra de madurez en Buenos Aires, pasando por su labor docente e intelectual en sus años de exilio en Maracaibo. Filósofo con vocación histórica, Sazbón se nos muestra como un infatigable lector crítico de la obra de autores como Marx, Sartre, Lukács, Gramsci y Benjamin, pero también de Levi-Strauss y la corriente estructuralista, de quienes fue traductor y difusor. En sus últimos años se había consagrado a la historia intelectual y a los estudios sobre memoria e historia, dejando desperdigados en diversas publicaciones un centenar de ensayos que influyeron silenciosa pero decisivamente en más de una generación de intelectuales latinoamericanos.
Palabras clave: Nueva izquierda, historia intelectual, marxismo, estructuralismo.

ABSTRACT

This essay sketches a political-intellectual profile of the Argentinean philosopher, José Sazbón (1937-2008), from the years of his education and encounter with the "new left" in city of La Plata to the development of his mature work in Buenos Aires, passing through his teaching and intellectual work during his years of exile in Maracaibo. A philosopher with a calling for history, Sazbón is revealed as an indefatigable critical reader of the works of authors such as Marx, Sartre, Lukács, Gramsci and Benjamin, but also of Levi-Strauss and the structuralist current, for which he was translator and disseminator. During his final years, Sazbón dedicated himself to intellectual history and studies about memory and history, leaving a hundred essays scattered about in diverse publications that influenced silently, but decisively, more than a generation of Latin American intellectuals.
Keywords: New left, intellectual history, Marxism, structuralism.

Recibido: 20-06-2013 ✦ Aceptado: 17-08-2013

Con la desaparición de José Sazbón, el 16 de septiembre de 2008, el pensamiento latinoamericano perdió a uno de sus últimos intelectuales humanistas de erudición universal. De las figuras de esa generación argentina –José Aricó, Juan Carlos Portantiero, Oscar Terán, entre otros–, Sazbón fue acaso el más recóndito. Ajeno a los primeros planos, refractario a la palabra estridente, renuente al uso de la primera persona, si firmaba sus ensayos con su nombre era porque no le quedaba otro remedio. Podría aplicarse a Sazbón lo que Borges señaló de su propio padre: era tan modesto que hubiera preferido ser invisible. Acaso fue también el más extemporáneo de su generación, con su culto de la vida retirada, su perfil de filósofo estoico o de sabio humanista y erudito. Pero Sazbón ejerció sin embargo un silencioso y prolongado magisterio como profesor de filosofía e historia de las ideas, como autor de ensayos medulosos, como exquisito traductor y editor. Ricardo Piglia, reconociendo su deuda intelectual, lo recordaba recientemente como "el maestro secreto de toda una generación".

Contra lo que hoy podríamos suponer, no fue el heredero de un antiguo linaje intelectual, sino el primer hijo de una familia judía humilde y trashumante. Su padre, Mauricio Sasbón, había dejado a su familia judeo sefardí en su Esmirna natal cuando era apenas un adolescente para arribar a los veinte años a la Argentina. Luego de un extenso periplo por el país, arribó a Urdinarrain, un pueblo del centro de la Provincia de Entre Ríos colonizado por los "gauchos judíos". Allí conoció a quien sería su esposa, Guinesi Guershanik, hija de judíos azkenazis. La pareja permaneció algunos años en Urdinarrain, donde Mauricio montó un almacén de ramos generales. Guinesi vino a dar a luz al Hospital Durand de la Ciudad de Buenos Aires, donde un 18 de julio de 1937 nació el niño que iban a bautizar José Isidoro Sazbón. En 1944, cuando el pequeño tenía unos siete años, la familia se trasladó a Puerto Bermejo y luego a Barranqueras, pequeñas ciudades, pueblos casi de la Provincia de Chaco.

Como en la segunda de estas localidades no había siquiera escuela secundaria, el niño, para poder proseguir sus estudios, debió comenzar a vivir solo en Resistencia, la capital provincial, a la edad de doce años. Comienza entonces el primero de una serie de ciclos signados por la vida en pensiones y la entrega solitaria a la lectura. Esa soledad fue parcialmente compensada por los encuentros con los condiscípulos para leer y debatir en el Café Sorocabana de Resistencia. Son los últimos '40 y los primeros '50 cuando la editorial Sur venía de publicar *El existencialismo es un humanismo* mientras que Losada daba a conocer *¿Qué es la literatura?* Son los "años Sartre", en los que Sazbón hace sus primeras tribulaciones literarias como promotor de *Estela*, revista literaria estudiantil, y borronea sus primeros textos literarios con el seudónimo de Edén Kipervas.

Silvia Seibelt, su compañera de estudios en la Escuela de Comercio, rememora aquella tertulia estudiantil, "las noches pasadas en bares emblemáticos de Resistencia como el Sorocabana, cuyas mesitas de mármol recibían los trazos de alguno de los pintores y dibujantes que circulaban por allí y se incorporaban a 'la mesa de los independientes' donde eran infaltables José Sazbón, Kike Blugerman y otro amigo llamado Armando. Por supuesto, los recién llegados se incorporaban si recibían el visto bueno correspondiente; de lo contrario, miraban desde afuera".

Su proverbial timidez llevó a José Sazbón a dejar Resistencia para evitar el baile de fin de curso. Es así que en 1955 está instalado en Buenos Aires, otra vez en una pensión, para cursar como alumno libre el último año de la enseñanza media. Incursionó fugazmente por la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires para instalarse en 1957 en La Plata, donde inició sus estudios de filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

LA ESTUDIANTINA PLATENSE Y EL ENCUENTRO CON LA "NUEVA IZQUIERDA"

En el comienzo de este nuevo ciclo de su vida volvió a transitar las pensiones y los bares estudiantiles. La Plata, ciudad de estudiantina por excelencia, animada por una intensa vida intelectual y

política, será un escenario propicio para el nacimiento de nuevas y duraderas amistades: el estudiante de Filosofía Alfredo Pucciarelli, el estudiante de Sociología Julio Godio, el estudiante de Química Víctor Grippo, el estudiante de Historia Ricardo Piglia… Este último recordaba el encuentro en estos términos: "Llegué a la Facultad, me mostraron a José y me dijeron: 'Mirá, él sabe Leibnitz'. Me acuerdo como si fuera hoy. José ya era un sabio en esa época. Me acuerdo que íbamos a La Modelo, una cervecería lindísima que hay en La Plata, nos juntábamos días continuos, a las dos de la tarde, y leíamos *El Capital*. José era el que tenía la cabeza filosófica, conocía muy bien la *Crítica de la Razón Dialéctica*…"

Sazbón fue por entonces uno de los artífices de una agrupación universitaria de izquierda independiente. Se llamó Estudiantes Reformistas y lo llevó a ocupar nada menos que el cargo de presidente del Centro de Estudiantes de la Facultad de Humanidades. Pero antes que la militancia estudiantil lo atrajeron las formaciones de la "nueva izquierda" intelectual, que entonces conocían su momento de esplendor.

Atento a la producción marxista europea, afanoso lector de *Les Temps Modernes* y de otras revistas izquierdistas francesas e italianas, entre 1963 y 1965 hizo sus primeras traducciones y presentaciones de textos para la *Revista de la Liberación* que dirigía en La Plata el trotskista José Speroni con la colaboración del joven historiador Milcíades Peña y donde Piglia fungía como secretario de redacción. Sazbón dio a conocer allí un artículo de Roger Garaudy polemizando con Sartre y la célebre introducción de este último a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon. Su primer artículo, "El método de Sartre", fue escrito para *Literatura y sociedad*, otra de las revistas emblemáticas de la "nueva izquierda" que en 1965 iba a lanzar Piglia, ahora en Buenos Aires.

Ese mismo año Sazbón se graduó como Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata. Filósofo con vocación histórica y política, enseñó en la segunda mitad de los años '60 en el área de ciencias sociales de la Universidad Nacional de La Plata, siendo designado en 1970 profesor adjunto de Sociología General, una cátedra que marcaría un hito en la enseñanza superior platense. Allí estrechó lazos de amistad, que se prolongarían a lo largo de sus vidas, con su titular, Horacio Pereyra, y con todo el cuerpo docente, que integraron también José Antonio Castorina, Oscar Colman, Julio Godio, Gladis Palau y Alfredo Pucciarelli.

Influido desde sus años de estudiante por el marxismo sartreano y lukacsiano al mismo tiempo que interesado por la novedad que por entonces representaba la corriente estructuralista, en 1968 compiló, tradujo y prologó para una pequeña editorial de la nueva izquierda llamada *Quintaria* el volumen colectivo *Sartre y el estructuralismo*. Acaso el fruto más recordado de su prolongada labor de traductor y editor la constituya la docena de volúmenes de la "Colección El pensamiento estructuralista", que Editorial Nueva Visión dio a conocer a lo largo de 1969 y 1970, que incluyó textos clave de Lévi-Strauss, Todorov, Pouillon, Leach, Lyotard, Bourdieu, Glucksmann y Barthes, entre muchos otros. Desde entonces, desplegó una intensa labor editorial con la que, por otra parte, se ganaba la vida: compiló para Nueva Visión el volumen colectivo *Presencia de Max Weber* (1971) y tradujo poco después, a instancias de Oscar Masotta, *Las formaciones del inconsciente* de Lacan. En 1970 compiló para Editorial Tiempo Contemporáneo dos volúmenes colectivos: *Análisis de Michel Foucault* y *Análisis de Marshal McLuhan*; en 1973 compiló una *Introducción a Bachelard* para Editorial Caldén y en 1975 tradujo del italiano para Editorial Siglo XXI *Gramsci y la revolución de Occidente*, de Maria-Antonietta Macciocchi, a quien había conocido durante su estancia en París.

Paralelamente llevaba adelante su carrera de investigador. A partir de 1965 obtuvo dos becas sucesivas, primero de iniciación y luego de perfeccionamiento, en la universidad platense, para ingresar luego como becario del CONICET. Con el apoyo de esta institución, inició en 1970 en la Facultad de Humanidades de la UNLP los cursos del Doctorado en Filosofía; y con una beca externa del CONICET se instaló en París entre 1972 y 1974 para proseguir sus estudios de doctorado. En la

École Normale Supérieure tuvo como director de estudios a Jacques Derrida y en la École Pratique des Hautes Études a Manuel Castells. Asistió, entre otros, a los cursos de Derrida, Nicos Poulantzas y Claude Levi-Strauss. En septiembre de 1973 viajó a Varna, Bulgaria, para participar en el XV Congreso Internacional de Filosofía.

De regreso en la Argentina, prosiguió desde Buenos Aires con su labor de investigador, docente y editor. En 1975 Nueva Visión publicó su primer libro, *Mito e historia en la antropología estructural* y un año después preparó y tradujo para el Centro Editor de América Latina, la mítica editorial de Boris Spivacow, una edición popular del *Curso de Lingüística General* que permitió un amplio acceso a la obra de Saussure. Precedida de un estudio preliminar, el volumen se tituló *Saussure y los fundamentos de la lingüística*, alcanzando una enorme tirada y una amplia repercusión, que no pudo disfrutar en su propio país.

LOS AÑOS VENEZOLANOS

Cuando sobrevino el golpe militar de marzo de 1976, Sazbón decidió exiliarse en Maracaibo, Venezuela, aceptando el ofrecimiento de Julio Godio y otros integrantes del grupo platense que se estaban refugiando en ese país. Allí partió con su mujer Berta Stolior, profesora de filosofía, compañera de sus empresas editoriales y traductora de muchas de sus compilaciones, y con su pequeño hijo Daniel.

Diversos testimonios coinciden en reconocer el desconcierto que suscitó en Maracaibo el despliegue intelectual de José Sazbón. Ingresó como profesor invitado a la Universidad de Zulia y en poco tiempo fue designado Director de investigaciones de la Facultad de Derecho, creando una Maestría en Ciencia Política. Sus pormenorizados programas de estudio, con su inabarcable bibliografía anotada y sus traducciones para uso interno de las cátedras, no tardaron en poner de relieve el compromiso que ponía en la labor docente.

Álvaro Márquez-Fernández, que fuera uno de sus alumnos venezolanos, recuerda ahora cómo le sorprendieron entonces esas clases de Sazbón organizadas como una composición tipográfica: “Tengo la firme certeza de que Sazbón traía consigo desde siempre su rol de editor, como una especie de doble piel, pues en cada una de sus clases reproducía ese oficio de redactar en voz alta y de compaginar las citas de un texto, desde el pie de página hasta alguna concordancia con lo más granado de la episteme especializada o la historia de las ideas”.

En Venezuela prosiguió con la elaboración de su tesis *En los orígenes del método marxista: modelo puro y formación impura en los análisis históricos de Marx y Engels*. En ella el “modelo puro” que de la concepción materialista de la historia habían formulado tempranamente Marx y Engels era contrastado con la emergencia de las “formaciones impuras” que sometían a prueba aquel modelo: la Alemania donde no tenía lugar la revolución burguesa sino el ascenso de Birmarck, la Francia donde no estallaba la revolución proletaria sino el golpe de Luis Bonaparte.

En 1981 la Universidad de Zulia publicó su segundo libro: *Historia y estructura*, donde sometía a un minucioso escrutinio el proyecto arqueológico de Michel Foucault. En el contexto de sus estudios marxianos y de revisión crítica del estructuralismo y del naciente posestructuralismo, la vista a Venezuela del historiador marxista británico Perry Anderson fue para Sazbón un gran estimulo y el nacimiento de una amistad político-intelectual.

De la productividad de los años del exilio dan cuenta también sus artículos en las más diversas revistas: en *Expresamente* de Caracas aparecía en 1978 su estudio “A propósito de Ferdinand Lassalle”; *Cuestiones Políticas*, la revista de la Universidad de Zulia, publicaba su notable estudio sobre “Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui” (presentado en 1980 en el Coloquio Internacional Mariátegui de la Universidad de Sinaloa) e *Investigaciones semióticas* de la Universidad de

Carabobo daba a conocer la primera versión de sus estudios sobre el *Facundo*. De esta época data también "Mil ochocientos cuarenticinco", donde establecía una serie de notables analogías entre el ensayo de Sarmiento de 1845 y el ensayo de Engels aparecido ese mismo año, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Desde Maracaibo enviaba a partir de 1980 sus colaboraciones a *Punto de Vista*, fundada poco tiempo atrás en Buenos Aires, al mismo tiempo que remitía a *Cuadernos Políticos* de México "El fantasma, el oro, el topo", su celebrado ensayo sobre el influjo shakespeareano en Marx, quien es mencionado a lo largo del texto apenas como Karl. Aunque una finísima ironía campea en todos sus ensayos históricos y filosóficos, esta se hace aún más aguda en sus ensayos literarios, como su memorable parodia de Borges. Sazbón presentó "Pierre Menard, autor del Quijote" en el Primer Concurso de Cuento Argentino que en 1982 convocó el Círculo de Lectores y en el que el propio Borges formaba parte del jurado. Remedando magistralmente el estilo borgeano, y acaso parodiando también su propia condición de historiador erudito e indiciario, Sazbón compone allí un Menard izquierdista, lector de los formalistas rusos, de Marx y de Lenin. Creo no traicionarlo si revelo que su Pierre Menard se contaba entre sus textos predilectos.

REGRESO A LA ARGENTINA

De retorno a la Argentina en diciembre de 1985, Sazbón se instaló definitivamente con su familia en Buenos Aires. Se reincorporó como investigador de carrera al CONICET y desplegó una intensa actividad docente. Dictó materias y seminarios en las carreras de Filosofía, Historia y Sociología de las Universidades de Buenos Aires, La Plata y San Martín, sobre problemas de la filosofía contemporánea, historia de las ideas y de los intelectuales, marxismo historicista y marxismo estructuralista, entre otros muchos temas. Aunque abarcó con notable erudición todo el arco del pensamiento contemporáneo, se detuvo particularmente en ciertas estaciones que estuvieron entre sus preferidas: Marx, Lukács, Gramsci, Benjamin y Sartre.

Como señaló Patricio Geli, "era un intelectual de izquierda y, aunque crítico de su propia familia política, nunca renunció a esa identidad". Poco amigo de las polémicas, discutió sin embargo en 1983 con Oscar Terán desde las páginas de *Punto de Vista* para recusar su "invitación al posmarxismo". En esta misma revista dio a conocer en 1987 su estudio sobre el debate entre E. P. Thompson y Perry Anderson en el seno del marxismo británico; y en 1989, en pleno apogeo mundial de la "crisis del marxismo", presentó en el XII Congreso Interamericano de Filosofía reunido en Buenos Aires una ponencia en la que discutía la presunta novedad de dicha crisis en una historización que se remontaba a los tiempos del propio Marx, rescatando así la vigencia de esa herencia teórico-política, incluso bajo las formas de la "reconstrucción" o la "deconstrucción" del materialismo histórico.

Uno de sus ex alumnos en la Universidad del Litoral, Luciano Alonso, recordaba agradecido el hallazgo de estos textos de Sazbón en el marco del derrumbe de los "socialismos reales": "Mientras todo se tambaleaba, mientras nos quedábamos sin certezas, José nos proponía revisiones críticas que no desechaban todo sino que nos permitían nuevos anclajes. Nos ofreció un conjunto de lecturas firmes en una época de debacles y nos enseñó a leer de otra manera".

A partir del año 1989 dio a conocer una serie de estudios sobre la Revolución Francesa en encuentros y revistas. Entre 1990 y 1992 fue director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Desde allí fue, con Nicolás Casullo, uno de los propiciadores del Coloquio Walter Benjamin realizado en el Instituto Goethe de Buenos Aires, al que presentó su ponencia "Historia y paradigmas en Marx y Benjamin". En la década de 1990 preparó para las ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA dos compilaciones consagradas a filósofos modernos: *Homenaje a Kant* (1993) y *Presencia de Voltaire* (1997).

José Sazbón disfrutaba reuniendo en un libro textos en torno a un problema o a un autor. Sin embargo, fue renuente a reunir en volúmenes sus propios textos, los que solía entregar a las más variadas revistas, ya fueran prestigiosas o apenas emergentes. Además de las mencionadas, colaboró con *Revista de la Universidad y Sociohistórica* de La Plata, *Estudios Sociales* de Santa Fe, *Anuario de Historia* de Rosario, *Páginas de Filosofía* de Neuquén y una serie de revistas porteñas, entre las cuales pueden mencionarse *Los libros, Espacios de crítica y producción*, *Cuadernos de Filosofía, Entrepasados, Prismas* y *El Cielo por Asalto.* Si sumamos sus artículos en publicaciones periódicas, prólogos, capítulos de libros y ponencias en congresos, sus escritos superan el centenar.

Editor eximio, evitó serlo de su propia obra, como animado por una voluntad de dispersar sus textos a los cuatro vientos para que los recogieran aquellos que tuvieran la sabiduría o la fortuna de encontrarlos. Abordó en ellos un vasto espectro que fue de la recepción de la semiología a los estudios sobre el marxismo y el estructuralismo, pasando por la filosofía de la historia, la historia moderna y contemporánea, la historia intelectual y el pensamiento argentino y latinoamericano.

Solo en sus últimos años aceptó reunir en libros algunos de esos artículos. Una decena de ellos fue recuperada en 2002 por la editorial de la Universidad de Quilmes bajo el título *Historia y representación.* En el año 2005 Ediciones Al Margen de La Plata reunió en un volumen sus estudios sobre la Revolución francesa; y su ensayo "Figuras y aspectos del feminismo ilustrado" sirvió de estudio preliminar al volumen *Cuatro mujeres en la Revolución Francesa* (2007). La editorial de la Universidad de Quilmes publicó en 2009 una nueva compilación de ensayos que el propio Sazbón alcanzó a organizar: *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual.*

Cuando lo sorprendió la muerte Sazbón dictaba clases en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), en el Doctorado en Ciencias Sociales (UBA) y en el Instituto de Altos Estudios Sociales (UNSAM), al mismo tiempo que coordinaba la Maestría en Historia y Memoria de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata, la primera en su género en América Latina y a la que consagró sus últimos estudios sobre la relación en historia y memoria.

Patricio Geli nos recordaba que, gravemente afectado por su enfermedad, Sazbón "dictó sus últimos teóricos haciendo un enorme y conmovedor esfuerzo físico". Pero ese esfuerzo no era sino otra forma de denotar una conducta en la medida en que había hecho "de la enseñanza una misión a la cual consagró enteramente su existencia. Lejos de concebir sus clases como una carga pública o una actividad casi burocrática de segundo orden en comparación con la investigación o la escritura, las pensaba como un acto intelectual por excelencia".

Como señaló ajustadamente Laura Sotelo en el homenaje que se le rindió en la Facultad de Filosofía y Letras a un mes de su fallecimiento, "Sazbón era un activo pensador de la izquierda anticapitalista, pero no hacía propaganda para los crédulos. Era un inusitado lector de Marx, pero no resignaba ninguna contrariedad de la teoría a los dogmas de los expertos. Estaba convencido de que la apropiación individual y colectiva del conocimiento colaboraba con el necesario acto de despertar que reclamaba la lucha anticapitalista. El efecto que sus escritos y sus clases provocaban en sus frecuentadores, era por cierto filosófico, es decir, proveían modos nuevos de comprender el mundo, cultivando una razón que forjaba previsiones y multiplicaciones del sentido liberador que experimentaba el pensamiento. Esta es su contribución mayor, como ilustrado, como marxista, como humanista".

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

ENSAYOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 18. Nº 62 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2013) PP. 151 - 163
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

La identidad de los pueblos hispanoamericanos en el Bicentenario de la emancipación

The Identity of Hispano-American Peoples at the Bicentennial of Emancipation

Graciela MATURO
Universidad Católica Argentina. CEF, CONICET, Argentina.

RESUMEN

Precisar un concepto integrador y absoluto de identidad cultural, es una tarea poco probable e insatisfactoria. La aproximación fenomenológica y hermenéutica que nos ofrece la filosofía, puede dar cuenta de las diversas praxis humanas que están implícitas en la gestación y desarrollo del sentido plural y relativo que portan las culturas en su espacio-temporalidades. Una emergencia compleja de interacciones que provienen de los sujetos en sus diversos contextos de vida, amalgaman el torbellino de experiencias que destilan a través de códigos, imágenes, símbolos y representaciones la realidad de los actores. La pregunta por la identidad cultural de Latinoamérica, permite un repensar-nos a partir de la mixtura de formas culturales originarias, heredadas e impuestas, entre la colonialidad y la emancipación, tan sólo para situarnos en esa perspectiva del mundo donde nacemos, crecemos y fallecemos en la alteridad.

Palabras clave: Latinoamérica, identidad cultural, Modernidad, Historia.

ABSTRACT

Defining an integrating and absolute concept of cultural identity is a rather improbable and unsatisfactory task. The phenomenological and hermeneutic approach offered by philosophy can be aware of the diverse human praxes implicit in the gestation and development of the plural, relative meaning contributed by cultures in their spaces and times. A complex emergence of interactions that come from the subjects in their diverse life contexts, amalgamate the whirlwind of experiences distilled through codes, images, symbols and representations of the reality of these actors. The question about the cultural identify of Latin America makes it possible to re-think ourselves based on the mixture of cultural forms that are original, inherited and imposed, between colonialism and emancipation, only to situate ourselves in this perspective of the world where we are born, grown and die in otherness.

Keywords: Latin America, cultural identity, modernity, history.

Recibido: 18-11-2012 ✦ Aceptado: 05-05-2013

IDENTIDAD Y CULTURA. UNA REFLEXIÓN NECESARIA

Celebro la realización del presente seminario[1], dedicado a conmemorar y ahondar en el Bicentenario de la emancipación de los pueblos hispanoamericanos como colonias de España. Sin duda es una fecha oportuna para profundizar –y rescatar de estereotipos reductivos– el concepto siempre discutido de su identidad. Deseo aclarar, de entrada, que mi pensamiento se inscribe en la Razón Poética, vale decir en el humanismo, de larga data, reforzado hoy por la Fenomenología, la Hermenéutica y el Pensamiento de la Complejidad. Esto me pone a salvo de antinomias siempre riesgosas, así como de excesos y dogmatismos cerrados.

Ante todo será conveniente tener en cuenta que cuando se habla de *identidad* se hace referencia, desde luego, a un sujeto, sea éste personal o comunitario, y no a los objetos. Hablamos pues en primer término del sujeto personal, en permanente cambio y formación, que a lo largo de su vida particular, encarnada en un cuerpo, va unificando su perfil en torno a datos constantes y elecciones sostenidas que le hacen ser él mismo y no otro. Al apreciar esa identidad, se está ante la doble posibilidad de plantear, en un extremo, el sujeto como lo siempre repetido e inamovible, idéntico a sí mismo en un sentido formal, y en otro, la infinita tensión hacia una alteridad inalcanzable que llega a producir, como algunos teóricos afirman, la aniquilación del sujeto como "ilusión sustancialista". Por mi parte me inclino a admitir, tanto para lo personal como para las identidades comunitarias, la noción de sujeto en crecimiento, que admite, sobre la base genética de su conformación, sucesivas modificaciones (alterizaciones) parciales en el desenvolvimiento de una reconocible identidad. Una obra reciente de Ramiro Podetti[2] puntualiza, precisamente, el tema de la *alteridad* como una nota inexcusable en el camino de la construcción del *nomos* universal.

Con relación a la identidad personal, tratada por Edmund Husserl, cabe recordar que a partir del flujo originario de la vida, cada sujeto humano se reconoce a sí mismo y va gestando un centro de constitución de las vivencias, a través de la conciencia corporal, las habitualidades, la elección de ciertos valores, la memoria, la fidelidad a un modo de estar en el mundo y la transformación de ese núcleo sin que eso signifique una alterización infinita. La fenomenología nos induce a pensar al hombre como un ser situado, condicionado y limitado. Se manifiesta como un *ser-en*, no solamente por hallarse situado en un tiempoespacio ligado a la tierra, sino asimismo por su propia encarnación en un cuerpo que le permite su relación con el mundo. También es un *ser-con*, que vive en relación con otros semejantes, siendo su característica la de vivir en comunidad. Y por otra parte es un *ser-hacia,* ya que lejos de hallarse definido desde su nacimiento, se despliega en una autorrealización mediada por la convivencia, el conocimiento y la acción. Acepto por mi parte la noción de que el desenvolvimiento humano, ejercido en su plenitud, comporta el descubrimiento de un núcleo profundo al que Paul Ricoeur[3], tomando una expresión de Jean Nabert, ha denominado *ipseidad***,** concepto que halla su equivalente en otros códigos: el sí-mismo, el yo trascendental, la "conciencia axial", etc. Ese hombre situado y proyectado que vive en el seno de su comunidad próxima forma parte de una historia determinada. Todo ello va constituyendo una *persona* singular y reconocible, que afirma su identidad no-cristalizada en el diálogo con otros, empezando por sus prójimos o próximos. Nos reconocemos personalmente en

1 *Seminario sobre Bicentenario de la Emancipación e Identidad de los pueblos hispanoamericanos*. Universidad de Sevilla, España.

2 PODETTI, JR (2008). *Cultura y alteridad*. Monte Ávila Editores, Caracas.

3 RICOEUR, P (1964). "Civilisation universelle et cultures nationales", in: *Histoire et vérité*. Seuil, Paris.

la comunidad próxima antes de vivir –y no todos lo hacen– una inserción en espacios más amplios y reconocernos como parte de la humanidad.

Tengamos presente también –aunque parezca ocioso repetirlo– que quien habla de *cultura* no se refiere puramente a la producción de objetos y bienes materiales, sino y fundamentalmente al *cultivo y desarrollo del hombre en su interioridad.* Sin caer en excesos *racionalistas, ni tampoco en retrocesos irracionalistas, a esta altura de los tiempos estamos en condiciones de afirmar una* ***imagen integral del ser humano*** que lo diferencia del animal e igualmente de la máquina computacional. La cultura, la filosofía, así como las propias ciencias humanas, nos han ayudado a concebir un hombre que no es solamente inteligencia sino también sensibilidad, afectividad, imaginación y voluntad, "inteligencia sentiente" como afirmaba Xavier Zubiri, destinada a producir en el tiempo una realización humana que para el cristianismo sería la imagen de Dios en el hombre, y que desde otras perspectivas puede ser considerada como realización del hombre en plenitud.

Algo similar ocurre con los pueblos, las comunidades, que no pueden ser pensadas como abstracción sino como conjunto viviente y actuante en un tramo del tiempo, en un tiempoespacio. Los hombres se reconocen como parte de una *comunidad intersubjetiva* que les es familiar por el idioma, las vivencias comunes, el espacio-tiempo compartido, la memoria, la aspiración a un destino común. No podremos hablar en este caso de un sí-mismo, ya que esta dimensión sólo puede ser alcanzada personalmente, pero sí de una identidad comunitaria.

El tema de las identidades nacionales se hace difícil, pues es preciso atender a las identidades personales, en sí diversas, para definir la identidad del conjunto, y esto se complica cuando se trata de poblaciones aluvionales, formadas por sucesivas inmigraciones de diverso origen, y especialmente cuando se está en presencia, como ahora ocurre, de sistemas de uniformación superficial de las particularidades. Lo cierto e indiscutible es que aún en esos casos, puede reconocerse una identidad históricamente perfilada, que hace que podamos distinguir a un grupo humano, una nación o un grupo de naciones entre otros grupos o conjuntos humanos.

Aceptando la problematicidad de esta temática, replanteada ante la actual "globalización", me inclino a compartir lo expresado por Paul Ricoeur cuando afirmaba: "*He aquí lo asombroso: la humanidad no se ha constituido en un único estilo cultural, sino que ha echado raíces en figuras históricas coherentes, cerradas: las culturas*"[4]. Esas culturas, no obstante, se comunican entre sí, aunque algunas de ellas muestran mayor inclinación a admitir alterizaciones que otras, y esta vocación de diálogo ya cuenta como rasgo de un perfil determinado. Recordemos que en las culturas se da en distinto grado la relación entre lo fundante y lo evolutivo: es lo que hace que podamos reconocer *culturas arcaicas*, apegadas a su principio o *arjé*, y *culturas históricas*, movidas por el dinamismo de la permanente renovación, como lo asentara Paul Ricoeur en su polémica con Claude Lévi-Strauss. Se vive de manera disímil, en unas y otras, un sentido de la libertad, cuyo grado extremo -perceptible en la sociedad moderna- admite sucesivas confrontaciones y negaciones. En relación con esos grados y ritmos de libertad se muestran las denominaciones simbólicas *Oriente* y *Occidente* –expresiones metafóricas ligadas al rumbo de un sol que "nace" y "muere", como Osiris-Ra en la mitología egipcia– las cuales remiten por un lado a culturas de evolución más lenta, asentada en los principios –aunque muchas de ellas construyeron grandes civilizaciones– y por otro a un complejo cultural cuyo destino ha sido singularmente dinámico y expansivo.

4 *Op. cit.*

Tengamos presente el papel de la lengua y de la tradición verbal, escritural, en la conformación de la identidad de un pueblo, de un conjunto de pueblos. Sabemos que toda lengua comporta un modo de ver el mundo, una suma de valores implícitos, un imaginario común. Cuando un conjunto humano se reconoce en un mismo *idioma*, en *imágenes* y *símbolos comunitarios*, en *valores* que no necesariamente se hallan escritos o estipulados pero que alcanzan un consenso general, y también en relatos que dan cuenta de su propio acontecer, se halla en condiciones de reconocer su propia identidad y construir un destino común.

En suma, *no somos individuos abstractos y aislados sino miembros de una cultura que se desarrolla en el tiempo;* aún los mayores gestos de libertad individual se enmarcan en el seno de la cultura propia. La *comunidad* construye su carácter en torno a ciertas pautas y modos de vida que vinculan a una suma de individuos en una relación de co-pertenencia. Los relaciona fundamentalmente su lenguaje, y su arraigo en un paisaje de la tierra, una región, que justifica la denominación *geocultura* aplicada por Rodolfo Kusch[5]. Es un concepto interesante aunque no podamos aceptarlo de modo excluyente, si pensamos, por ejemplo, que el pueblo judío mantuvo su cultura a través de un itinerar por distintas regiones de la tierra.

Estamos en un momento de inflexión, ante la instalación urbana de un tipo de *sociedad fragmentada*, con un estilo de vida internacional, ajeno a las culturas particulares. Si pensamos en escritores urbanos, puede tratarse de una transición que va del *topos* al *logos,* como lo enuncia Fernando Aínsa[6] para cierta novelística latinoamericana, pero si atendemos a la sociedad mediatizada, sólo podemos verificar una modalidad niveladora que unifica los particularismos culturales sin conducir a un auténtico universalismo.

UNA HISTORIA COMPLEJA

Los latinoamericanos debemos hacernos cargo de una historia compleja, que nos relaciona con Oriente y Occidente. No está de más recordarlo, América Latina ha albergado y alberga aún, pueblos originarios, no-occidentales, de diverso grado de evolución, que según se afirma provenían del Asia y de la Polinesia: esos pueblos sufrieron, luego de miles de años de asentamiento, la invasión y colonización de españoles y portugueses. Al decir que esto ocurrió desde fines del 1400, debemos reconocer que tanto nuestra medición del tiempo, como el idioma en que damos cuenta de la misma, pertenecen a la tradición de Occidente.

Es necesario aceptar un proceso complejo, como todo proceso histórico, que nos incluye aunque vengamos de inmigraciones más recientes, y nos impone alejarnos de una absurda "toma de partido" por sus componentes. Esa historia, de difícil simplificación, hizo de Europa el *partenaire* obligado de América, y de ésta, como dice Carlos Fuentes, el "espejo enterrado" de Europa.

La identidad hispanoamericana se fue construyendo en un permanente diálogo con la Modernidad euro-occidental, y en una parcial y crítica aceptación de su desarrollo. Las nuevas naciones emancipadas formaban parte de un conjunto, y dentro del mismo, de regiones bien reconocibles, que incluyen parcialidades nacionales. Un ejemplo lo constituye, en la Argentina, la presencia de regiones de identidad marcada, como el Noroeste, ligado a la cultura peruana y boliviana que forma parte de la cultura Andina, o el Litoral, que participa de la fisonomía del Paraguay, o las provincias de

5 KUSCH, R (1976). *Geocultura del americano*. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires.

6 AINSA F (1986). *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Gredos, Madrid. AINSA, F (2006). *Del topos al logos*, Iberoamericana, Madrid.

Cuyo, que se relacionan histórica y culturalmente con Chile. Por ello es necesario y legítimo ampliar el concepto de identidad nacional al más abarcador de *identidad latinoamericana*, reconociendo que estamos frente a una familia de pueblos con una historia y un acervo cultural comunes, y diferencias regionales o nacionales que no fragmentan sino matizan aquella unidad, hoy planteada como el horizonte ineludible de una reintegración política.

Podríamos intentar el siguiente esquema de las oleadas sucesivas de modernización, con fechas y conceptos aproximativos.

Primera modernización (1492-1810). El continente, nombrado como América por el cartógrafo europeo Waldessemüller, era habitado por pueblos de disímil grado de evolución. Algunos de ellos eran nómades y recolectores, mientras otros habían producido civilizaciones de cierto grado de avance, con la construcción de ciudades más grandes que otras europeas contemporáneas y adelantos en su conocimiento del mundo, una concepción del tiempo y los ciclos cósmicos, una ética de vida basada en el respeto a la naturaleza. De todos modos, recordemos que a la llegada de los conquistadores ya existía la imposición de los imperios creados por aztecas e incas sobre comunidades más débiles, condenadas a rendirles tributo, hecho que alentó el avance colonialista. A título de ejemplo, los historiadores –y los propios actores– nos dicen que Hernán Cortés entró en Tenochtitlán seguido de indígenas sometidos que se plegaron a él, así como nos aseguran que en Paraguay, el asentamiento español se hizo posible por las concubinas y alimentos provistos por los guaraníes.

Algunos de los pueblos autóctonos eran ágrafos, otros tuvieron una escritura pictórica o ideográfica. Los colonizadores españoles y portugueses, a partir de la llegada del Almirante Colón, introducen la Modernidad europea, incipiente en la Península. Traían el hierro, las armas de fuego, el caballo para la guerra, los instrumentos de medición, la brújula, el vidrio, los objetos manufacturados, el alfabeto. Implantaron su idioma (español, portugués) de origen latino y con él cierta manera racional de mirar el mundo. Las lenguas del conquistador fueron incorporando el *vocabulario indígena*, y manteniendo algunos arcaísmos hasta conformar la lengua que hablamos, cuya *sintaxis racional latina* ha persistido. Los españoles instalaron muy prontamente imprentas e introdujeron el libro, instrumento de la colonización y la evangelización –un objeto extraño para los indígenas, que pintaban sobre cortezas de árboles– fundaron escuelas, universidades, conventos. Trasladaban a los pueblos aborígenes –y no es un dato menor– la tradición judeocristiana, si bien la fe popular se encargaría de matizarla con creencias indígenas. Al incorporarse, en forma oprobiosa, al esclavo africano, se amplió la *base antropológica multiétnica de los pueblos del Nuevo Mundo*. Llegó a crearse el *Reino de Indias*, que formaba parte del estado español con sus características propias, y fue destruido por el propio estado español con el advenimiento de los Borbones.

***Segunda modernización (1810-1860*).** Las colonias españolas (no así las portuguesas) se emancipan a partir de 1810, bajo la tutela ideológica de Francia y los Estados Unidos, y con el control comercial de Inglaterra, como ha sido suficientemente demostrado por el revisionismo histórico de varias generaciones. Las minorías libertarias esgrimían instrumentos ideológicos liberales, netamente europeos, aunque era reconocible en el territorio un americanismo ancestral, gestado en la población mestiza. Las consecuencias de esta distancia se verían en las décadas subsiguientes, a través de guerras internas –nunca totalmente resueltas– que expresaron la confrontación de las minorías europeizadas con grandes masas populares herederas de la cultura indiana.

***Tercera modernización (1860-1930*).** Con el triunfo de las minorías liberales se inicia la *organización de las naciones*, que tomaron como modelos a la joven nación norteamericana, emancipada de Inglaterra en 1776, y a Francia, cuya revolución (1789) había abolido el régimen monárquico, y declarado los derechos universales del hombre. Se hizo evidente, a partir de la década del 80, la rápida europeización de las ciudades, y el contraste con las masas campesinas, "criollas" y en gran medida analfabetas, los cual no significa carentes de cultura (Los caudillos eran hombres cultos

que fueron mostrado como bárbaros). La América hispánica había quedado como un subcontinente agrario dependiente del comercio con Gran Bretaña. Algunos intelectuales, especialmente la generación del 900, iniciaron una fuerte denuncia, desarrollando un *nacionalismo latinoamericano* que tuvo consecuencias años después.

Cuarta modernización (1930-1990). A partir de 1930, se inicia la parcial *industrialización* de los países latinoamericanos y la emergencia de los *movimientos nacionales***.** Las minorías dirigentes se dividieron, y se dio el surgimiento de posiciones de revisión histórica y revaloración de la cultura propia. En la Argentina el brote nacionalista del 43 abre paso al líder popular Juan D. Perón, que avanzó la Tercera Posición entre las potencias que polarizaban el mundo. Pese al accionar de los movimientos nacionales, América Latina sufrió, innegablemente, a partir de los años 50, una penetración del *american way of life.*

Quinta Modernización (1990 - …). Pero la historia occidental había de producir aún una última "revolución", de carácter implosivo, que arranca de los años 60. La invención del *microchip* abrió la era cibernética, puso en marcha la robotización e inauguró la revolución de las comunicaciones, generando como consecuencia la destrucción del estado socialista y la expansión del capitalismo a buena parte de la tierra, dentro del llamado *"nuevo orden mundial".*

Este imperfecto esquema apunta solamente a señalar la necesidad de una toma de conciencia de lo que ha significado y significa el proceso de la Modernidad, que viene durando cinco siglos, tantos como la etapa propiamente histórica de América.

LA MODERNIDAD Y LA CRÍTICA DE OCCIDENTE

Me parece necesario detenernos en el concepto mismo de *Modernidad, etapa final y característica de Occidente.* No podemos ignorar, como lo hacen ciertos grupos post-coloniales o regionales, que en un momento privilegiado de la humanidad, el que ubicamos en Grecia cinco siglos antes de Cristo, nació por decirlo así el hombre moderno: los hombres empezaron a pensar por sí mismos, con independencia de sus mitos de origen. Al utilizar la propia razón, desarrollaron un pensamiento crítico, una filosofía, un conocimiento de sí y del mundo, y luego una ciencia y una técnica prodigiosamente incentivada en los últimos siglos. Nacía el humanismo de vocación intercultural que fue base de la cultura mediterránea, y que, fusionado con el mensaje evangélico, llegó a amalgamar en Europa una multitud de pueblos. El cristianismo acompañó ese "descenso a los infiernos" que trajo, al mismo tiempo, grandes beneficios para la humanidad. El monólogo de Prometeo en el comienzo de la tragedia de Esquilo habla con fuerza premonitoria del robo del fuego y de sus consecuencias históricas.

Sin duda, este proceso que avanza con fuerza a partir del siglo XVI, abarca grandes descubrimientos y avances positivos para la humanidad, acompañados de experiencias de dominación, desigualdad, retroceso y barbarie. Nos hace falta acceder a un "pensamiento de la complejidad" a la manera de Edgar Morin, para no incurrir en torpes simplificaciones.

La profunda transformación que produjo la Modernidad en el conocimiento, la naturaleza y la vida humana no es comparable a las de períodos anteriores de la historia. Su exacerbación de un modo del conocimiento al que se dio en llamar con exclusividad científico, condujo a la secularización de la cultura, la autonomía de la razón, el acelerado desarrollo técnico, y la pérdida del marco axiológico humanista, rasgos que alcanzan máximo desarrollo en la etapa actual. El pensador Eric Voegelin, bajo el influjo de Hans Urs von Balthasar, atribuye al florecimiento del antiguo gnosticismo esa destrucción de la cultura cristiana. Hay sin embargo elementos para considerar, con mayor amplitud, que esa cultura albergaba la posibilidad de un descenso y una negación, previos a su resurgimiento en una etapa nueva.

La Modernidad ha sido expansiva. Es imposible despegarla de un proyecto de dominación que se entrecruza con el ímpetu civilizador y evangelizador. El llamado Nuevo Mundo se ofreció como el continente destinado por excelencia a la expansión europea, a través de dos orientaciones bien diferenciadas: por un lado la colonización ejercida por pueblos latinos en el Centro, Norte y Sur de América, con una cuota importante de mestización y una acción evangelizadora que acompañó la parcial y progresiva modernización de los pueblos; por otro la colonización anglo-sajona en el Norte del continente, apoderándose de lugares ya colonizados por España, con el exterminio de la población primigenia y la total implantación de la nueva cultura signada por la Reforma.

La Conquista española fue el detonante de la mala conciencia europea. La expansión de Europa hacia el Asia y el África no fue fundante y duradera como lo fueron en América las de España y Portugal. Los reclamos de Fray Antón de Montesinos, Fray Bartolomé de las Casas y Antonio de Córdoba, la batalla jurídica de Francisco de Vitoria y el accionar de la Escuela de Salamanca no pueden ser obviados en la rectificación de las demasías iniciales de la Conquista y en la creación de un nuevo derecho de gentes, no solamente para las colonias sino para el mundo. El Occidente ilustrado miró con ojos nuevos a las comunidades del Nuevo Mundo, si bien no alcanzó hasta mucho tiempo después a medir de igual modo al africano, traído como mano de obra esclava. Europa descubría un Mundo Nuevo, y éste iniciaba la revolución de la propia Europa, en sus ideas, su política, su ciencia misma.

El humanista Tomás Moro usó la palabra griega *Uthopia* o sea el *no-lugar,* para referirse, encubiertamente, a la experiencia americana. Se trataba en verdad de una *eutopía, el buen lugar,* pues América era intuida por los humanistas, críticos de la modernidad puramente científica y de la burguesía creciente en Europa, como el territorio en que la Historia podría rectificar su curso. Más allá de las intenciones imperiales de la Conquista, y la parcial destrucción de pueblos y culturas originarias, en América - la que José Martí llamaba *nuestra América*.- se generó de hecho una mestización e inculturación del español, heredero de ricos legados, con los variados aborígenes, orientales por su modo de pensamiento, que poblaban la región. Aunque no podamos negar la parcial mortandad de estos pueblos por el avance militar y por enfermedades que trajo el invasor, se dio nuevamente el fenómeno inusual de la mestización, como lo muestra, con mayor fuerza que tratado alguno, la variada población actual. Al mestizaje originario lo acompañó y sucedió la transculturación, como lo señala con justicia Ramiro Podetti, revisando el pensamiento del cubano Fernando Ortiz.

Se iniciaba en el siglo XVI, con utopistas y predicadores, la *crítica de Occidente*, movilizada por el contacto del hombre blanco con hombres incontaminados por la civilización occidental. Surgía el espíritu barroco, romántico, mundonovista, al que Alejo Carpentier ha visualizado con agudeza como eje permanente de la cultura latinoamericana.

Es la presencia del humanismo católico, con su fondo de conciliación de los opuestos, la que ha moderado, en Europa y América, la crítica abrupta a la modernidad occidental. Por eso hablamos, para América, de una *transmodernidad*, que sin ser absolutamente moderna evita el extremo antimoderno.

La Modernidad generó perspectivas optimistas y críticas profundas, en cada uno de los momentos importantes de su avance: el surgimiento de las ciencias empírico-naturales, el maquinismo, la revolución industrial, la cibernética. No es posible ignorar sus avances y beneficios, de los cuales hacemos uso los hombres de la tierra, si bien esos beneficios no han llegado a todos. Pero tampoco es posible negar sus efectos no deseables.

La negación del Occidente científico-técnico, insinuada por los pensadores románticos, fue llevada a su extremo límite por Friedrich Nietzsche. Su gesto acusador fue germen de distintas oleadas de pensamiento y modificación cultural a lo largo del siglo XX, hasta alcanzar en sus últimas dé-

cadas, la versión atenuada de la filosofía *post-moderna.* Era una versión *light*, para el consumo de una sociedad desvitalizada de postrimerías de la Historia, y en verdad no ha pasado de ser una moda intelectual, sin capacidad para moderar los excesos de la modernidad técnica, parcialmente expandida desde un grupo de países del hiper-desarrollo al resto del mundo.

Los filósofos europeos de la llamada *posmodernidad,* hicieron el diagnóstico de la sociedad de fin de siglo. Describieron el mundo de la fragmentación, la desconstrucción, el cruce de mensajes, la pérdida de los patrones identificatorios, la muerte de los grandes relatos orientadores -es decir, los mitos religiosos, históricos, morales, que han conducido a la humanidad. También se refieren a otros aspectos secundarios: el resurgimiento del arte, ligado a los medios técnicos, el pensamiento débil, el retorno a lo pequeño y cotidiano. El fracaso de los ideales que validaron el saber y el hacer, habría impulsado a la sociedad posmoderna a nuevas maneras de validación: la performatividad o eficiencia, y el consenso de la comunidad científica, social, etc., en muchos casos creado artificialmente por los medios de comunicación masiva. Lyotard señalaba que el lenguaje ya no posee una verdad ni aspira a ella; el discurso de la verdad vino a ser sustituido por prácticas locales, así como el arte-verdad se habría visto reemplazado por el cultivo de formas gratas y las estrategias destinadas a obtener el consenso del gusto. Este panorama, parcialmente trasladado a los pueblos periféricos, y vivamente exaltado por algunos de sus intelectuales y políticos, no expresa totalmente – ni en lo esencial - la constitución cultural de América Latina.

Es legítimo reflexionar sobre el alto precio de la etapa cibernética, que produjo el paso de una parte de la sociedad a una vida hedonista desentendida de valores, y la necesaria esclavización de otra porción muy numerosa de la población del planeta, que quedaba sumergida en la pobreza, cuando no en la indigencia y la pérdida de la dignidad. La realización de la utopía técnica, justo es reconocerlo, no ha traído la felicidad al género humano. La perspectiva adquirida permite visualizar que se ha llegado al anverso del optimismo alentado en los comienzos de la revolución científica. Sucesivas crisis planetarias, los estragos de dos guerras mundiales y los prolegómenos de una tercera, los etnocidios, los estallidos atómicos, la creciente iniquidad social, la mortandad, la enfermedad y la miseria en vastas regiones de la tierra, e incluso el vaciamiento de la cultura en medio del desarrollo, hacen dudar del triunfo del proyecto científico-técnico.

TRANSMODERNIDAD DE AMÉRICA LATINA

Cuando María Zambrano pensaba en la identidad de España constataba la persistencia de un perfil humanista, místico, introspectivo, poético, un tanto refractario a la cultura de los objetos y las innovaciones técnicas. Algo similar puede afirmarse de la América hispánica, pese a su parcial aceptación de la modernidad. El poeta bilbaíno Juan Larrea llamó *"rendición de Espíritu",* al gesto fundante de España en las nuevas Españas que creó más allá del Océano, aunque no se trataba de la transmisión lisa y llana de una cultura, sino de un nuevo ciclo inclusivo de otras culturas.

Resulta importante preguntarse cuál es el lugar de las *identidades nacionales* en este momento complejo de la historia, en que parecen abolidas las fronteras de las naciones. ¿Estamos frente al universalismo, meta anhelada por los pueblos históricos y justificación de un camino de luchas? ¿O se trata en cambio de un nuevo intento parcial de dominación que viene a acentuar el desequilibrio del mundo y la inestabilidad interna de las naciones llamadas periféricas? Con toda evidencia, no es un tema que pueda ser simplificado.

El siglo XX, tiempo que acentuaba el imperativo de la ciencia y sus derivaciones técnicas, fue también el teatro de hondas transformaciones que reconocían móviles éticos: se producía la revolución de los campesinos, los humildes, los asalariados, las mujeres, los jóvenes, y también, en compleja movilización histórica, de las naciones coloniales. Las transformaciones sociales de la época

llegaron en ciertos casos a la inversión y el desborde de las estructuras tradicionales, aunque siempre hubo reservas de identidad para calibrar los cambios, recuperando valores básicos.

Francis Fukuyama enunció en 1989 una frase muy repetida en los medios intelectuales: *La Historia ha terminado*. Más allá de su evidente parcialidad, que no hace justicia a la tenacidad humana sobre la tierra, es indudable que expresaba cierta verdad: existe una generalizada conciencia sobre el cambio de época, reforzado por la convicción filosófica del fin de la modernidad. Se ha declarado el límite del proyecto moderno, asentado en el conocimiento científico, el dominio de la naturaleza y el sometimiento de buena parte del mundo al poder central.

Ese tramo, ciertamente admirable por muchos aspectos, ha culminado en la *"utopía tecnológica",* que desplazó en los últimos tiempos a la utopía social. Hoy nos hallamos ante la soterrada implosión del sistema capitalista, último eslabón del proyecto político occidental. La nueva revolución, signada por la cibernética, se introduce en la vida de los latinoamericanos aproximadamente a partir de 1990, por dar una cifra aproximada que afecta a toda la región. La revolución cibernética engendra y acompaña el proceso de la globalización tecno- económica, que afecta y cuestiona las identidades de los pueblos. Es evidente que en las naciones en desarrollo, se ha ahondado cada vez más la brecha entre minorías que algunos sociólogos llaman "feudos tecnológicos", dependientes de los centros de poder, y grandes masas desposeídas que no sólo carecen de esos bienes sino que no han completado el ciclo de satisfacción de sus necesidades básicas. Esto ha alterado el desenvolvimiento de una cultura que tanto en su vertiente popular como en su vertiente ilustrada había venido mostrando puntos de acercamiento y convergencia histórica, desarrollando aspectos del *ethos* cultural que en términos amplios identifica a la comunidad de los pueblos hispanoamericanos, y en términos más estrictos permite el reconocimiento de las identidades nacionales.

Señalábamos que a lo largo de la historia latinoamericana, transmoderna, muchas ideas y productos fueron aceptados o reformulados por una América que iba afirmando su propia identidad. Con la revolución cibernética se produjo una inflexión: sus productos son aceptados en general por la parte de la población que tiene acceso a ellos, pero su ideología es criticada por deshumanizante por muchos pensadores y educadores. Desde los años setenta en adelante, y con el apoyo de gobiernos militares, fue sofocado el americanismo del Tercer Mundo y paulatinamente reemplazado, en especial para las clases medias y los grupos universitarios, por los esquemas de la intelectualidad francesa o alemana: se desplazó el concepto de liberación por el de *construcción de ciudadanía*; en sustitución de la temática de la identidad se impuso hablar de la *"sociedad fragmentada";* más que de justicia social se habló de los derechos humanos, se importó el debate sobre la *multiculturalidad*, la *cuestión del género*, la *exaltación de las minorías*, el *"derecho al aborto",* etc. El ejercicio del pensamiento complejo, que defiendo continuamente, me mantiene al margen de negaciones o exclusiones que impidan el parcial reconocimiento de estos temas, pero me atrevería a afirmar que no expresan las tensiones del mundo latinoamericano en que son vigentes la pareja, la familia, la necesidad del trabajo y la procreación, la religiosidad popular, los grandes relatos que en otros espacios se dieron por abolidos, la búsqueda de la belleza, la fe, la esperanza en el *kairós o tiempo profético* que conecta las utopías con el tiempo concreto de los hombres. Las necesidades y creencias propias de pueblos jóvenes son a menudo criticadas como remanentes anacrónicos por los teóricos de la "nueva sociedad europea" que invierten las tendencias considerando "*derecha*" a la izquierda tercermundista, e "*izquierda*" a su propia mentalidad de fin de mundo, abocada a la administración del confort y la técnica para grupos desvitalizados, que abandonaron las luchas sociales. Son sin duda los representantes del *pensiero dévole,* los *teóricos del fin de la civilización occidental.*

Por supuesto en la propia Europa han surgido críticos de esta mentalidad, como lo son Cornelius Castoriadis, Pierre Clastres o Marcel Gauchet, quienes han atacado el seudo-universalismo globalista, y la mentalidad que pretende imponerse como nuevo modelo social. Para Gauchet[7] éste sería el signo de un quiebre en la relación del hombre con su Otredad, dejando al individuo en absoluta soledad como sujeto de derechos humanos abstractos, divorciado de su medio y ajeno a toda problemática atinente a su origen o destino. Desde otra vertiente se rescata hoy el pensamiento del católico alemán Carl Schmitt, recientemente reeditado en Argentina [8], quien combatió el relativismo de los valores, enfrentándolo al *bonum,* a la hominización.

Para nosotros, hombres y mujeres de un país periférico al poder central transnacional, la nueva atmósfera mental e instrumental que afecta la cotidianidad del vivir empezó a hacerse actuante a partir de 1990, por poner un hito reconocible. Acababa de caer el muro de Berlín y el panorama mundial asentado en estadísticas de crecimiento económico acelerado, produjo al comienzo cierta euforia en las clases dirigentes, posponiendo las necesidades reales y creando cierto "idealismo numérico", que no se tradujo necesariamente en felicidad. Imágenes inoportunas, no sólo traídas por los medios de comunicación que han achicado el mundo sino por la propia experiencia, nos acercaban otra realidad connatural a la globalización: creciente desempleo, desnutrición y baja expectativa de vida para naciones y continentes enteros (por ejemplo África); reaparición de enfermedades crónicas y agudas que parecían vencidas, multiplicación de enfermedades sociales - *stress,* SIDA, depresión, cáncer - concentración de la miseria en *ghettos* que se convierten en focos de delincuencia; discriminación, violencia, individualismo despiadado; alienación de algunos sectores por su alto nivel de vida y búsqueda de seguridad; destrucción de otros por la miseria, la falta de horizontes o la pérdida de la dignidad.

Unido a esta falta de equidad social, el marco predominante en la vida cotidiana quedó signado por la expansión de una cultura masificante que conlleva una inevitable pérdida de los símbolos comunitarios y una continua inversión de valores y emblemas tradicionales. El accionar de los medios de comunicación crea la imagen de que siempre hay que esperar algo nuevo, mejor que lo anterior, pero esa novedad pasa por lo trivial, por los objetos. Pasó la etapa de los movimientos nacionales que aglutinaron a las masas campesinas y obreras; murieron los líderes populares, e incluso tiende a desaparecer como clase la clase trabajadora, aglutinada dentro de nuestra imperfecta industrialización. Es más, la revolución post-industrial tiende a hacer desaparecer el trabajo mismo, sustituyéndolo en el mejor de los casos por el subsidio, y en otros por la indigencia. No perdamos de vista que en el caso del subsidio, ya iniciado en nuestra sociedad, se genera igualmente el agudo problema del ocio –lejano ya del *otium* humanista propicio a la filología– con su secuela de desequilibrio físico y moral.

La globalización que hoy se expande movilizada por la revolución técnica no es en modo alguno aquel universalismo soñado por los utopistas, ya que se trata de la acentuación compulsiva de modalidades originadas en un sector de la humanidad, alejado ya del humanismo que presidió su evolución. Si se me permite, diría que la cultura post-industrial de la globalización, lejos de ser universalista, es provinciana y unilateral, pobre en ideas y propuestas. No se hace cargo de las culturas de la tierra, del aporte histórico de los pueblos, ni de su propia tradición en totalidad: impone un modelo de hombre *light,* descomprometido, olvidado de su destino trascendente y seducido por los ob-

7 GAUCHET, M (2004). *La democracia contra sí misma*. Homo sapiens, Buenos Aires.

8 SCHMITT, C (2010). *La tiranía de los valores*. Trad., de Sebastián Abad, Hydra, Buenos Aires.

jetos, tal como lo han visto europeos y americanos, entre ellos los argentinos Rodolfo Kusch, Fermín Chávez y Eduardo A. Azcuy[9].

No faltan quienes afirmen que no es posible constatar en América Latina una identidad pura ni uniforme, y podemos admitir que tienen su parte de razón, pero también podemos afirmar que siguen existiendo *ejes de identidad* que han homogeneizado parcialmente su población. Y esos ejes de identidad, atenuados en la sociedad fragmentada de las grandes ciudades, es posible encontrarlos en la cultura popular, siguiendo el camino señalado por Rodolfo Kusch. Por nuestra parte agregamos como elemento vinculante el uso de la lengua: a pesar de las múltiples lenguas que son habladas en América Latina, existe una lengua unificante que es el castellano. Sobre 400 millones de habitantes quedan unos 40 millones (el 10 por ciento) de indios puros y un alto porcentaje de mestizos, pero todos ellos hablan el español además de su lengua propia.

En cuanto a la fe, podríamos aducir el ejemplo de Bolivia, que con sólo un 15 % de población blanca, registra un alto porcentaje de católicos (95% según fuentes del CEPAL del año 2006.) Con toda evidencia, *es sobre los ejes de la mestización y la transculturación, que han creado un ethos hispanoamericano con miras universalistas, donde es posible reconocer y seguir construyendo un perfil identitario válido, útil a la integración, pese a la legitimidad de las parcialidades abarcadas.*

Persiste en el Cono Sur una corriente intelectual que impulsa la crítica de la globalización, el retorno a las fuentes de la cultura y la expansión de una creciente conciencia de la propia identidad. A riesgo de parecer anacrónicos seguimos afirmando la identidad de los pueblos hispanoamericanos. Observamos que en América Latina, pese al drama de la pobreza y la indigencia, pese a la desocupación y la acción mediática, siguen vivas la fe, la valoración de la persona y de la familia, la creatividad, la disposición al trabajo, cierta productividad agro-industrial, la actividad científica, las artes.

Por mi parte rescato el *humanismo religioso popular* como base del campo simbólico latinoamericano sin que esto signifique una unidad estrictamente confesional. Sólo un obstinado prejuicio puede desconocer la fe católica de grandes mayorías, la vigencia de santos y mediaciones, el culto de la Virgen en América Latina. Este aspecto innegable de la cultura hispanoamericana debe ser visto como un cambio en el trato con lo sagrado y asimismo como una orientación de la cultura hacia la solidaridad y la reconciliación[10]. Se afirma un humanismo teándrico cuyo rasgo más típico es precisamente la facultad dialogante, asentada en el amor y el diálogo de los pueblos, su meta, reinterpretada por distintos movimientos sociales y políticos, es la construcción de un verdadero ecumenismo al que deberían aportar todos los pueblos de la tierra. Es ese humanismo vinculante de pueblos el que permite integrarlos a una perspectiva universalista.

En consecuencia, la vía posible para el despliegue de esta orientación reconstructiva es la prédica y la acción a favor de una *conciencia cultural latinoamericana*, y una especial atención a impedir que América Latina se convierta en la mera continuidad de las postrimerías de Occidente, así como que adopte un necio espíritu anti-occidental. Un reconocimiento de los rasgos reales de la cultura latinoamericana, en sus hechos, manifestaciones sociales, movimientos políticos, pensamiento, arte, ritos y celebraciones, nos impone admitir que *somos una familia de pueblos con un perfil propio y un destino sobre la tierra.* No somos una repetición del ciclo occidental, al cual pertenecemos, sino la creación de una nueva amalgama indo-afro-ibérica, con aportaciones modernas de distinto

9 AZCUY, EA (1994). *Juicio ético a la Revolución Tecnológica*, Madrid, Acción Cristiana.

10 B0FF, L (s/f). *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*. Ediciones Paulinas, Buenos Aires. SEIBOLD SJ & JORGE, R (2006). La mística popular, Buena Prensa, México.

origen. No nos expresan ni el hispanismo ni el indigenismo, formas de continuismo superficial el uno y de idealismo rencoroso el otro, negados ambos a la concreta realidad, sino un americanismo destinado a construir un nuevo modelo social y político. América Latina vive hoy una nueva encrucijada histórica. Si optara por refugiarse rencorosamente en sus culturas originarias, podría constituir un nuevo Islam, y llegar a sentir que los cambios del mundo le son ajenos. Tal actitud regresiva no es connatural al *ethos* mestizo, ni aun al comportamiento de las comunidades indígenas puras, más permeables que los ideólogos a la modernización, como lo demostrara Rodolfo Kusch. Si por el contrario, apelando a su herencia occidental acabara plegándose a la etapa terminal de una historia que ha sido cuestionada por los europeos mismos, estaría negando su propia índole oriental-occidental, su singular historia, modo de vida, pensamiento, expresión propias.

El proyecto más válido de los últimos tiempos, retomando viejas orientaciones es el de la *integración regional* que no deberá limitarse a los aspectos comerciales, económicos, industriales, hidráulicos, viales y comunicacionales. También debería abordar, con toda urgencia, la *integración cultural y educativa de las naciones latinoamericanas,* teniendo en cuenta la idiosincracia de su cultura y la parcial integración ya provista por el idioma, la fe y la historia común. Sin duda, la razón calculante y técnica ha provisto la base instrumental apta para el diálogo interhumano e intercultural; será preciso reducir lo instrumental a su función ancilar, y rescatar una doctrina de lo humano en plenitud.

Grandes filósofos y analistas del momento actual nos muestran las falencias del economicismo, además de su intrínseca fragilidad. El hombre necesita del ocio tanto como del trabajo, y una vez satisfecha su cuota de bienes indispensables, reclamará un empleo creativo del ocio, no solo gastar sus energías en máquinas recreativas o en más consumo. La humanidad, debemos admitirlo, deberá reconstruir un sentido de la prioridad de la vida, la persona, la pareja, la familia, la comunidad. Será preciso recobrar, tardíamente, la relación con la tierra que nos alberga, y al mismo tiempo un sentido espiritual de la vida. Deberá resurgir en el hombre su sentimiento de criatura falible, guiada y visitada, su sentir como partícipe del universo, y su autoestima como miembro de un pueblo que tiene un destino que cumplir.

La magnitud de la crisis actual afecta a estamentos, partidos e instituciones. Sólo la actividad intelectual desprejuiciada, y una sana política, reemprendida con vocación ascética y paciente espíritu de trabajo, pueden realizar el milagro de reconstituir el tejido social sobre las bases de una revitalización de la cultura, y una reversión del economicismo reinante. *Reconstruir al hombre* será el paso indispensable para *reconstruir la sociedad*. Ambas acciones han de marchar unidas, apoyándose mutuamente.

No está en nuestras manos en lo inmediato modificar la formidable maquinaria tecno-económica que domina el mundo, pero es legítimo pensar que la misma no es invulnerable. En mi parecer, sólo la memoria y la continuidad de nuestra identidad desplegada desde su conformación humanista, y enriquecida por el contacto con todos los hombres del mundo nos permitirá avizorar caminos para una nueva etapa. Ninguna transformación empieza fuera de nosotros. Es en el interior de cada uno donde comienza la irradiación de valores de vida, el ejemplo de un destino no crudamente competitivo sino simplemente humano. Es preciso ofrecer a la comunidad nuevos ejemplos personales y sociales, reactivar la memoria histórica, promover a grupos y personalidades valiosas en oposición a los tristes modelos del consumismo, en suma, asumir un incesante magisterio social.

En una palabra, sin cultivar peligrosas regresiones o posturas extremas, cabe profundizar en la *identidad hispanoamericana* y extraer de ella el perfil de nuestra conducta, conscientes de que la civilización de los objetos no es el único bien de la humanidad, y convencidos de los males que su culto excesivo acarrea. Sólo un humanismo inclusivo de pueblos y etnias puede colocarnos por encima de las parcialidades étnicas y también al margen de la modalidad excluyente occidentalista, ha-

cia la creación de un genuino universalismo. Y ese humanismo, lejos de ser una construcción ideal, se halla entrañado en nuestra vida personal y comunitaria, virtualmente contenido en símbolos y expresiones culturales, impreso en nuestras leyes e instituciones.

Nuestro camino es la prédica y la educación en todos los niveles, la reconstrucción del hombre, la generación de conciencias lúcidas, no puramente críticas sino creativas y autorrealizadoras, al servicio de la integración de nuestros pueblos. Es nuestra responsabilidad de la hora reconstruir el *ethos* americano y conformar una cultura de síntesis, que sin rechazar las innovaciones técnicas en cuanto tienen de posibilidad instrumental y humanizante, ponga el acento en la creatividad, la experiencia del Ser, el sentido ético, la capacidad de convivencia y el destino espiritual de la humanidad.

La crítica de la razón y de la ciencia emprendida por algunos filósofos no parece suficiente ni bien orientada cuando se la visualiza desde la periferia tecno-económica. Se abusa hoy un tanto de los usos del término "razón". Heidegger definió el contraste entre una *razón poética* cuyos fueros habían sido afirmados por Nietzsche, y una *razón calculadora*, de creciente influencia por su relación con el poder y la técnica. Sin embargo, la conjunción de estas polaridades sólo parece alcanzable, como lo afirma Juan Carlos Scannone[11] por la vigencia de una *razón práctica*, puesta al servicio de una nueva etapa de la humanidad. A esto hay que agregar una cuota sobrenatural de esperanza, que será sostenida por aquellos que sustentan una fe.

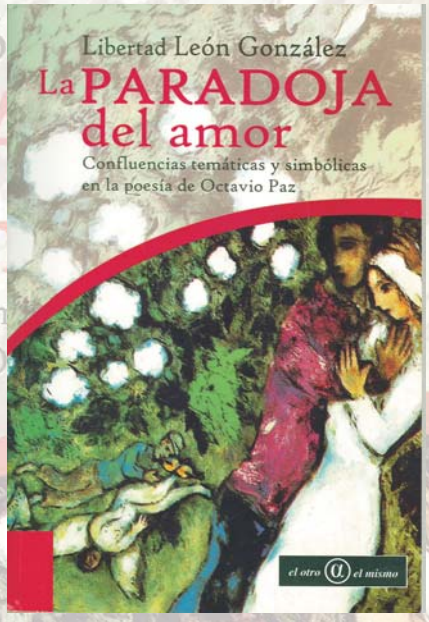
Nuestra idea alienta el fortalecimiento de la identidad como vínculo cultural, en el convencimiento de que esa identidad profunda no es abarcada si no asumimos la axiología básica, vinculante de culturas, que es el humanismo teándrico, respetuoso de la religiosidad de los pueblos, con un sentido ecuménico que nos permita dar cuenta de la originalidad mestiza latinoamericana.

Con mayor responsabilidad que otros grupos emergentes –precisamente a raíz de su condición discipular de Europa– América Latina tiene una palabra que decir en la construcción y la espera del universalismo.

11 SCANNONE, JC S.J (2009). *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*. Planteo para el mundo global desde América Latina. Anthropos, Barcelona.

"La analogía ha sido uno de los procesos más antiguos para la experiencia humana con lo desconocido y lo trascendente; así lo expresan las religiones del mundo. El presente libro de Libertad León González, con un estilo cuidado; profundo en tanto que investigación, y leve en tanto que ensayo, pone en evidencia el desplazamiento de la analogía de los territorios de los divino a los de la expresión poética, teniendo como punto de transformación la noción de "correspondencias" tal como fue intuido por Baudelaire como práctica de movimiento fundamental de la Modernidad. Experiencia de lo divino como expresión poética se revelan en el desplazamiento de las analogías a las correspondencias. En ese lugar de desplazamientos se coloca gran parte de la poesía moderna y, de manera fundamental, la poesía de Octavio Paz".

Víctor Bravo



La paradoja del amor

Libertad León González

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

LIBRARIUS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 18. Nº 62 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2013) PP. 165 - 176
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Estela FERNÁNDEZ NADAL & Gustavo David SILNIK: ***Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert,*** CICCUS/CLACSO, Colección Secretaría Ejecutiva, Buenos Aires, 2012, 188 pp.

Guillermo BARÓN. INCIHUSA- CONICET, Mendoza, Argentina.

Teología profana y pensamiento crítico reúne las conversaciones que Estela Fernández y Gustavo Silnik mantuvieron con Franz Hinkelammert en diciembre de 2010. El objetivo de estas entrevistas fue trazar un balance y realizar una mirada general sobre la obra del filósofo, alemán de nacimiento, latinoamericano por adopción. El libro se encuentra dividido en dos secciones: la primera hace eje en las preocupaciones actuales del pensador en relación al destino de la humanidad en la era de la globalización; la segunda consiste en una revisión de su vida y obra, desde la infancia en Alemania durante el Tercer Reich hasta sus años actuales en Costa Rica.

La primera parte se titula: "La trascendencia inmanente. Teología profana y crítica de la razón". En ella se revisan las líneas generales de la producción más reciente del autor. El argumento central de esta parte es la caracterización de la actual etapa de la civilización occidental como "modernidad *in extremis*", en donde los aspectos más deshumanizantes y autodestructivos de la tradición occidental son llevados hasta límites antes inimaginados.

En esta sección del libro Hinkelammert desarrolla el problema de la *espiritualidad*, entendida como la dimensión trascendente de lo humano. A partir del cristianismo, en el mundo occidental esta *trascendencia inmanente* se expresa particularmente en la idea de que Dios se hizo hombre, por lo que el criterio absoluto de sentido, el criterio ético regulador, sería el ser humano mismo o, más precisamente, una cierta concepción del hombre y la vida humana como realidad material, social y concreta. Se trata de la misma concepción del ser humano como realidad necesitante y deseante, que luego aparecería en Marx. "En la Modernidad el criterio de discernimiento ético, político, etcétera, que legitimará en adelante la conducta individual, las formas de vida social, etcétera, pasa a ser el ser humano. Es una herencia del Cristianismo, algo que ya está allí, pero ahora alcanza plena madurez y conciencia (p. 31).

Sin embargo, "lo que sea lo 'humano' mismo puede volverse lo contrario", ya que "tiene una ambigüedad inherente que permite siempre interpretaciones opuestas, pero siempre remiten al ser humano como criterio decisivo" (p. 31). Esa posibilidad de inversión de lo humano en anti-humano permitiría entonces pensar en una anti-espiritualidad, "espiritualidad del poder" o "del dinero".

Para esta anti-espiritualidad todo aparece invertido: lo humano es la propiedad, y por ende los derechos humanos son los de la propiedad; la democracia es el libre mercado, y los pueblos que viven en democracia son aquellos en los cuales se le ha dado rienda suelta al capital monopolista. Hinkelammert señala entonces la lógica inherente a una "contrarrevolución en el cielo", reflejo directo de las contrarrevoluciones terrenas. La espiritualidad del poder puede representarse tanto a través de mitos "seculares", inscriptos en nuevas religiones laicas (la mano invisible del mercado, la competencia perfecta), como así también puede echar mano de antiguos mitos religiosos (como lo hacen por ejemplo el cristianismo agresivo fundamentalista en EE.UU. o el sionismo militarista en Israel). Si bien al desarrollar este tema el autor hace uso de categorías propias de la teología, para él "no es tanto una discusión teológica, sino una discusión de algunas tesis que aparecen también en la teología" (p. 28).

Complementariamente, Hinkelammert desarrolla algunos aspectos de su crítica de la razón utópica. Para él, las utopías pueden encontrarse tanto en formulaciones religiosas (el "reino de los cielos" para los cristianos) o laicas (el "comunismo perfecto" de los socialistas, el "mercado total" de los liberales y neoliberales). El problema radica en el uso que se hace de esas utopías, cuando se institucionalizan, porque entonces ellas mismas empiezan a transformarse en un criterio absoluto, por encima del valor vida humana. De acuerdo con esto, para Hinkelammert sería entendible que la crisis de la Teología de la liberación haya coincidido con la del socialismo real. Ambas manifestaciones doctrinales habrían perdido de vista la verdadera naturaleza de las utopías: ·Si bien [la Teología de la libera-

ción] nunca estuvo identificada con la terminología del marxismo determinista, se acercaba a él con el significado que se daba a la 'construcción del reino de Dios'. Se decía 'colaboramos en la construcción del reino de Dios', y eso significaba 'colaboramos en la construcción del socialismo'. Y el socialismo tenía ya una definición institucional. Cuando cayó eso, cayó realmente una cosmovisión de la izquierda. Cayó, y no era una batalla perdida, se había perdido la guerra (pp. 44-45).

Sin embargo el pensamiento de Hinkelammert no es antiutópico. Su crítica intenta sólo ubicar a las utopías en su justo lugar, ya que "lo que mueve la historia humana no es lo posible, sino lo imposible" (p. 72). Contrariamente, es la derecha política la que, siendo profundamente antiutópica, concibe (anti)utopías en las cuales la rebelión pueda ser borrada de la faz de la tierra. Piénsese si no en el Reich de los Mil Años con el cual soñaron Hitler y el nacionalsocialismo. De acuerdo con esto, tendría sentido también sostener, como lo hace este pensador latinoamericano, en la raíz antiutópica del antisemitismo nazi. El nazismo persiguió a los judíos fundamentalmente por ser ellos el primer pueblo propiamente utópico o utopista, el origen de las formulaciones mesiánicas y del "Reino de los cielos". Es lógico entonces que el antisemitismo nazi se haya encontrado tan profundamente confundido con el anticomunismo.

El criterio implícito en la concepción de utopía para Hinkelammert es el de *sujeto*. El valor de las utopías está dado siempre por la adecuación a este criterio y las mismas deben encontrarse al servicio de éste. Es más, las utopías son por definición el escenario de realización plena del sujeto; sin embargo, al hipostasiarse, pueden convertirse en su cárcel.

El sujeto hinkelammertiano se construye desde el imperativo cristiano del amor al prójimo. Sin embargo el filósofo hace notar la interpretación equívoca de esta fórmula por parte del cristianismo tradicional, equívoco que tendría su origen en traducciones erróneas de los Testamentos. La sentencia correcta sería: "ama a tu prójimo, tú eres él", conclusión a la que el filósofo alemán llega al apoyarse en las traducciones del Antiguo Testamento de Martin Buber, Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas. No sé trata entonces de un amor abstracto, declamativo, *beato*, sino del *yo soy, si tú eres* como criterio racional: "Sigo la traducción del amor al prójimo que hacen Rosenszweig, Buber y Lévinas 'ama a tu prójimo, tú lo eres'. Es lo mismo que decir: 'Yo soy si tú eres'. Y ahí llegas a esta misma tradición que tienen los indígenas en distintos lugares de América Latina, y que aparece en todos lados. Pero ahí es criterio racional. Eso mismo aparece en Marx, cuando en el manifiesto comunista exige una sociedad, "en la cual el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos" (p. 74).

Otra de las líneas fuertes que recorren la obra de Hinkelammert, y a la cual también se hace referencia en este libro de entrevistas, es su particular lectura de la *crítica de la Ley* en Pablo de Tarso. Para el filósofo, Pablo antepone el sujeto frente a la Ley. Sus reflexiones al respecto se encuentran en su obra temprana, como en el libro *Las armas ideológicas de la muerte* (San José, EDUCA, 1977), pero el tema vuelve a ser tratado en *La maldición que pesa sobre la Ley* (San José, Arlekín, 2010). Este último texto dialoga además con otras lecturas de Pablo en clave filosófica, que se han venido desarrollando en las últimas décadas, tales como las de Žižek (*El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005), Badiou (*San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 2003), Taubes (*La teología política de Pablo*, Buenos Aires, Trotta, 2007) y Agamben (*El tiempo que resta,* Madrid, Trotta, 2006)… y, más atrás en el tiempo, con las "Tesis de filosofía de la historia" del mismo Walter Benjamin (1940).

La segunda parte del libro se titula "Pesimismo y esperanza. Trayectoria vital e intelectual de Franz Hinkelammert". En esta sección se reseña la vida y obra del entrevistado en relación con las distintas etapas de su obra. Los autores intentan una periodización, a la cual no dejan de señalar como provisoria, en la que distinguen cinco momentos diferentes: el primero es el de la niñez y primera juventud del filósofo en Alemania, que coincidieron con el Tercer Reich y la Segunda Guerra Mundial. La segunda etapa corresponde a su formación académica en la Universidad Libre de Berlín y la redacción de su tesis doctoral. Los diez años de residencia del autor en Chile, que incluyeron tanto la época del gobierno de la Unidad Popular –en el cual Hinkelammert colaboró– y los años inmediatamente anteriores, son enmarcados en una tercera etapa. Aquí los entrevistadores indagan sobre las circunstancias que envolvieron a la redacción del primer clásico del autor: *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia* (Buenos Aires, Paidós, 1970). La cuarta etapa, la más extensa, se encuentra delimitada por los dos 11 de septiembre, el de 1973 (Chile) y el de 2001 (EEUU). Es durante estos años que el

autor se establece en Centroamérica y produce el grueso de su obra: la antecitada *Las armas ideológicas de la muerte* (1977); la *Crítica de la Razón Utópica* (San José, DEI, 1984); *Democracia y Totalitarismo* (San José, DEI, 1987). La quinta y última etapa coincide con los actuales desvelos del autor en relación a las manifestaciones más agresivas de la globalización. Es la época de la modernidad *in extremis*. De este periodo son, entre otros libros, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio* (San José, DEI, 2003); *El sujeto y la ley* (Caracas, El Perro y la Rana, 2006); la *Crítica de la Razón Mítica* (San José, Arlekín, 2007) o la monumental *Hacia una economía para la vida* (Bogotá, Proyecto Justicia y Vida, 2009), escrita de forma conjunta con Henry Mora Jiménez.

Teología profana y pensamiento crítico viene a saldar la deuda pendiente que para una historia del pensamiento latinoamericano significaba Franz Hinkelammert. Si bien el autor se encuentra muy presente tanto en las discusiones de la Teoría de la dependencia como en las de la Teología de la liberación o en las de la filosofía latinoamericana última, esta presencia es generalmente implícita. Quizá su obra no nos sea familiar de primera fuente, dado que la mayoría de sus trabajos (sobre todo los más recientes) se ha editado en un país en cierto sentido lejano para nosotros los argentinos, como es Costa Rica. Sin embargo los ecos del pensamiento hinkelammertiano pueden oírse fuerte y claro en autores de mayor celebridad, como, por ejemplo, Enrique Dussel.

En relación con esto, tanto Estela Fernández Nadal (doctora en filosofía) como Gustavo Silnik (sociólogo) son de las personas más idóneas para realizar entre nosotros esta tarea de difusión del legado del filósofo. Discípulos directos de Hinkelammert, son también, desde Mendoza, parte del Grupo Pensamiento Crítico, el cual nuclea a un importante número de intelectuales de distintas partes de la América latina en torno a los aportes teóricos del filósofo, aportes que son implementados de manera creativa para pensar la realidad del continente.

Sin embargo, y siguiendo el ejemplo de Hinkelammert, el libro excede el interés del pequeño grupo de especialistas, para intentar exponer de manera sintética las grandes líneas de pensamiento del autor y ponerlas al servicio no sólo de la investigación académica sino también de "ese amplio colectivo que comprende la necesidad de reorientar esta llamada 'civilización' moderno-occidental por un cauce diferente" (p.14). Es por ello una introducción adecuada a este fértil pensamiento filosófico surgido en la intersección de la economía y la teología.

Nicolás Armando HERRERA FARFÁN y Lorena LÓPEZ GUZMAN (Compiladores). ***Ciencia, compromiso y cambio social. Orlando Fals Borda. Antología,*** 1a ed. El Colectivo, Argentina, 2012, 460 pp.

Presentación de los Compiladores.

La historia reciente de Colombia comprendida entre el Siglo XX y lo corrido del Siglo XXI ha estado atravesada por un *continuum* histórico de violencia[1]. Un siglo que se ha caracterizado por sucesivas, cruentas, mutantes e institucionales guerras que se promovieron –y aún hoy se siguen haciendo– bajo la institucionalidad gubernamental. Estas guerras, además, han estado bajo el amparo de aliados extranjeros, especialmente con los distintos gobiernos norteamericanos, lo que ha permitido el saqueo de los recursos, en pro de mantener el control político del Estado e impedir el alumbramiento de nuevos y mejores destinos ligados a las esperanzas populares. En este sentido, va de suyo que compartimos ampliamente la tesis de que lo que ocurre en Colombia no es "una confusa mezcla de violencias"[2] sino la construcción de un modelo de terror y silenciamiento de la oposición, el cual garantizó la perpetuidad de los intereses de la burguesía nacional y transnacional en las decisiones nacionales[3].

Desde la "Guerra de los Mil Días" a finales del siglo XIX hasta los "falsos positivos" que carac-

1 SÁNCHEZ, G (2006). *Guerras, memoria e historia.* Medellín, Colombia, La Carreta Editores.

2 CEPEDA CASTRO, I & GIRÓN ORTIZ, C. (2006). "La "guerra sucia" contra los opositores políticos en Colombia", in: CARRILLO, V & KUCHARZ, T (Eds.). *Colombia: Terrorismo de Estado. Testimonios de la guerra sucia contra los movimientos populares.* Barcelona, España, Icaria editorial, pp. 147-171.

3 CARRILLO, V & KUCHARZ, T. (Eds) (2006). *Op. cit.*

terizaron el saliente gobierno encabezado por Álvaro Uribe Vélez (cuyo ministro de defensa era el actual presidente Juan Manuel Santos), este modelo de terror, barbarie y silenciamiento ha buscado su justificación en la cristalización de una historia hegemónica, que a su vez ha sido reproducida en los medios de comunicación y se ha promovido como valor y símbolo de vida. El propósito de naturalizar[4] este recorrido histórico no es otro que el de desarmar, desactivar y deslegitimar la resistencia mediante múltiples estrategias: la mentira mediática, la represión sistemática (que incluye asesinatos, destierros, exilios, persecuciones) y la guerra psicológica[5]. Así pues, la ideología se convierte en "consenso" justificador de la acción social de la clase dominante.

Ante un escenario donde la ópera prima es la guerra, la violencia es reciclable y la muerte se naturaliza como medio y fin último, nos surgen preguntas como: ¿qué piensan los académicos?, ¿qué debates surgen ante una historia que reivindica constantemente al vencedor y al victimario?, ¿qué tipo de academia puede surgir en medio del conflicto?

En este sentido, la tradición académica colombiana ha estado encaminada hacia la justificación y mantenimiento del orden de las cosas, ya sea ocultando, resaltando o ignorando problemas, situaciones o preguntas[6]. Sin duda, no es responsabilidad absoluta de los(as) intelectuales, pero tampoco se ha hecho sin su participación. Participación no quiere decir consentimiento ni aprobación, ya que en muchos casos se ha sido presa de la alienación o de la repetición vacía de modelos, metodologías, teorías y paradigmas importados acríticamente en una clara evidencia de colonialismo intelectual; y en otros presa del terror, la persecución, la coacción o la cooptación. Por fortuna, en Colombia han existido honrosas excepciones a esta regla[7].

En las primeras décadas del siglo XX, se ha podido valorar la emergencia de académicos(as) e intelectuales que han asumido una actitud axiológica: la vinculación orgánica a las luchas populares y su búsqueda de aportar en el avance de éstas, desde una opción ético-política. El accionar de estas Pléyades ha sido claramente subversivo. La producción intelectual se ha hecho al calor de la organización popular y de la promoción de nuevas y variadas formas de concebir la vida, el trabajo, la historia, la ciencia y la cultura acorde a los cambios y transiciones económicas, políticas y culturales del país en la primera mitad del siglo XX. La posición fue anticonformista, pero de nuevo cuño: no fue un anticonformismo emocional, por frustración o simplemente generacional. Fue un anticonformismo a la vez científico[8] y sistémico[9], lo que los convirtió en

4 MONTERO, M (2003). *Teoría y práctica de la Psicología Comunitaria. La tensión entre comunidad y sociedad.* Buenos Aires, Argentina, Paidós

5 MARTÍN-BARO, I (1990a). "La importancia social de la opinión pública", in: PACHECO, G & JIMÉNEZ, B (Comp.). *Ignacio Martín-Baró (1942/1989*). *Psicología de la liberación para América Latina,* pp. 57-65. Guadalajara, Jalisco, México, Iteso-Universidad de Guadalajara. MARTÍN-BARO, I (1990b). "De la guerra sucia a la guerra psicológica: el caso de El Salvador", in: MARTÍN-BARO, I (Ed.). *Psicología Social de la guerra.* San Salvador, El Salvador, UCA Editores, pp. 159-173. LIRA KORNFELD, E (1990). "Guerra psicológica: intervención política de la subjetividad colectiva", in: MARTÍN-BARO, I (Ed.) (1990b). *Op. cit.,* pp. 137-158.

6 Althusser (1969) nos lo deja muy en claro cuando al referirse a la escuela afirma que "en la escuela se aprenden las 'reglas' del buen uso, es decir de las conveniencias que debe observar todo agente de la división del trabajo, según el puesto que está 'destinado' a ocupar: reglas de moral y de conciencia cívica y profesional, lo que significa en realidad reglas del respeto a la división social-técnica del trabajo y, en definitiva, reglas del orden establecido por la dominación de clase" que permite la reproducción y la sumisión a la ideología dominante.

7 Resaltamos, entre otras, las siguientes experiencias: el papel intelectual y político del Partido Socialista Revolucionario (PSR), a la cabeza de María Cano, Ignacio Torres Giraldo, Raúl Eduardo Mahecha y Tomás Uribe Márquez, quienes no sólo promovieron la organización sindical en los años veinte si no que libraron una lucha frontal contra el colonialismo político-intelectual al cual la Komintern los quiso someter; la experiencia del grupo de Los Nuevos quienes promovieron la superación de "La Regeneración Conservadora" a partir de la actualización del ideario del Partido Liberal, la organización popular y la movilización estudiantil, lo cual conduciría al triunfo electoral del partido en 1930. Dignos de resaltar son Alberto Lleras Camargo, Luis Tejada, Germán Arciniegas y Jorge Eliécer Gaitán.

8 TORRES RESTREPO, C (2010). "La universidad y el cambio social", in: KOROL, C; PEÑA, K & HERRERA, N (Comp.). *Camilo Torres. El amor eficaz*. Buenos Aires, Argentina, América Libre ediciones, pp. 33-38.

9 MARTÍN-BARO, I (1989). *Sistema, grupo y poder*. El Salvador, El Salvador, UCA Editores.

verdaderas antiélites[10] que propugnaron por el cambio de las estructuras del poder y la construcción de un pensamiento científico acorde a las realidades inmediatas, cercanas y propias del contexto violento cíclico colombiano.

Si se hablara de algún tipo de "beneficio" de la guerra, habría que decir que su presencia constante permitió que la academia gestase ideas en correlación con la realidad colombiana y la acción participativa con la misma, en un diálogo entre el saber y el hacer, constituyéndose así un diálogo recíproco y horizontal con el saber popular y cotidiano de nuestros pueblos[11].

Sobre Orlando Fals Borda y su obra

La obra de Orlando Fals Borda tuvo su génesis en esta esquina del sur del continente. Un lugar donde se ha hecho inevitable e indudable el impacto del trópico a la hora de la producción literaria y científica. Si no, ¿qué habría sido de Celestino Mutis sin su Expedición Botánica, Gabo sin su Macondo y el realismo mágico, Orlando Fals Borda sin sus "sentipensantes" y el socialismo raizal? Sí, sólo en esta tierra, de hijos e hijas del trópico se pueden parir pensamientos otros que la exacerbada razón de las sociedades "occidentalizadas" se encargaron de aniquilar, esclavizar, evagelizar, colonizar y adoctrinar. La antítesis a esta homogeneización del pensamiento europeo y norteamericano sembró semilla en este trópico del sur con la gran obra del maestro Fals Borda, que como muchos otros demostraron que otra academia era posible, rompiendo así los cánones tradicionales de la ciencia aséptica y hegemónica.

Estamos convencidos de que Orlando Fals Borda brilla con luz propia en la constelación de las honrosas excepciones. Hizo parte de una antiélite que marcó la historia del país. Su nombre figura junto a esos(as) otros(as): Camilo Torres Restrepo, María Cristina Salazar, Germán Guzmán Campos, Germán Zabala, Eduardo Umaña Luna, Antonio García Nossa, Gerardo Molina.

Su producción intelectual recupera lo mejor del pensamiento antisistémico y contrahegemónico colombiano y la filigrana de la epistemología y metodología de la investigación en ciencias sociales, dialogando siempre con sus contemporáneos. No construyó una suerte de "demagogia pseudocientífica" sino un corpus teórico-práctico que fuera útil para la ingente tarea de la emancipación social y humana desde nuestras propias experiencias, sentires, tradiciones y ambiente: el trópico y el subtrópico. Siempre quiso ser más útil que importante, y conservó la humildad de quien está convencido que es un obrero más de la gran obra del cambio social: el socialismo, con todas las letras.

Su obra es tan prolífica y activa como su vida misma. Los temas tratados son también múltiples y podrían seguirse en términos de antagonismos teórico políticos: a la tradición académica del colonialismo intelectual le antepuso la endogénesis contextual; promovió la "sociología de la crisis" en oposición al funcionalismo norteamericano; a la división territorial en función de los intereses del capitalismo supo promover el Kaziyadu[12] y discutir nuevas formas de ordenamiento territorial que respondieran a las tradiciones y saberes de los pueblos; frente a las teorías y prácticas del socialismo importado, transgénico y dogmático, supo promover un socialismo raizal y tropical; frente a la visión de una ciencia aséptica e indiferente, teorizó sobre el compromiso, la militancia y la superación de la neutralidad valorativa (que no existe, por cierto). Categorías como antiélites, subversión y cambio social, se pasean por las líneas de las obras del maestro. Orlando Fals

10 FALS BORDA, O (1971). *Las revoluciones inconclusas en América Latina.* México, México, Siglo XXI editores. FALS BORDA, O (2007). *Hacia el socialismo raizal y otros escritos*. Bogotá, Colombia, Ediciones desde abajo.

11 No necesariamente debe hablarse de negatividad en la guerra. Ignacio Martín-Baró (1990c: 35) advertía, al referirse a la realidad salvadoreña que muchos salvadoreños en medio de la guerra habían podido sacar "a relucir recursos de los que ni ellos mismos eran conscientes o se replantean su existencia de cara a un horizonte nuevo, más realista y humanizador". Esto parecería ser consecuente con la generación de teorías y saberes antisistémicos propios de la historia académica colombiana. Hace poco conversábamos con un dilecto amigo argentino y nos relataba cómo se asombraba de la manera como escribía otro grande, Estanislao Zuleta, quien postulaba sus sentencias en tono vehemente y mordaz, "como si te retara", decía.

12 Kaziyadu es vocablo de la lengua huitoto que significa una gran cosa: el amanecer, el despertar. Es otra forma de expresar lo que a muchos de nosotros nos han enseñado en las universidades sobre desarrollo o desarrollismo. Ka Zi Du, significa el amanecer, el despertar de un pueblo y eso no es "desarrollo".

Borda es un pionero que supo comprender que la universalidad de la ciencia no estriba tanto en su abstracción de la realidad ni en la búsqueda de categorías replicables en cualquier contexto, cuanto en la construcción de un corpus teórico que pueda ayudar a comprender las vivencias y las experiencias sociales en una historia y un territorio concretos como un primer paso para la transformación de condiciones de miseria, opresión y sumisión. Sus aportes a la Investigación-Acción Participativa (IAP) y sus planteamientos teóricos de sociología militante y de la liberación, son muestras evidentes de ello.

Sobre el surgimiento del libro

Durante nuestra estadía en Argentina hemos venido intentando promover debates e intercambiar experiencias sobre la realidad colombiana y sus actores sociales. Más allá de cualquier sentimentalismo o patrioterismo rancio, propio de esa construcción de nación decimonónica hegemónica y homogénea (con sus símbolos y lema de "Orden y Progreso"), fuimos llegando a la conclusión de que el desconocimiento era tal que la especulación y la emocionalidad (nostálgica, las más de las veces) terminaban cumpliendo el papel de "verdad revelada" sobre la historia y la actualidad de nuestro país.

En muchas ocasiones el esfuerzo por socializar lo que ocurre en Colombia (el alarmante exterminio de la oposición política y la opresión de la clase popular[13]) ha quedado reducido a la exposición de cifras descarnadas, los intereses partidarios o la lucha contra un régimen, perdiendo de vista el proceso histórico de opresión, violencia estatal y paraestatal, intervencionismo, desarraigo y miseria y con ello la naturaleza estructural de la actualidad nacional; en otras ocasiones, el deseo por querer dar cuenta de la realidad colombiana ha sido pasado por estudio y conocimiento de dicha realidad. Aunado a esto, nos encontramos muchas de las veces ante un vacío epistemológico y el desconocimiento de autores y autoras antisistémicas que han puesto lo mejor de sí en favor del cambio social.

En este sentido, esta publicación surge de una certeza que, sin chauvinismo ni prepotencia, podríamos enunciar de la siguiente manera: Colombia ha aportado elementos importantes, ideas relevantes y experiencias significativas para el avance de las luchas populares, para la construcción de la emancipación continental y para el fortalecimiento del pensamiento latinoamericano.

Hoy Colombia es el nuevo laboratorio de guerra del continente, donde se aplica consistentemente la Guerra de Cuarta Generación y la guerra psicológica contra un pueblo que no deja de luchar y unas guerrillas que no han podido ser derrotadas. Orgullo por la heroicidad de nuestro pueblo que en medio del horror se sigue organizando y sigue buscando caminos de emancipación no necesariamente armadas, y vergüenza por jugar el tristemente célebre papel de "peón del Imperio". Su ubicación geográfica la hace vital: como esquina superior de América del Sur, puede incidir favorablemente en los procesos sociales y políticos de cambio que se vienen dando en muchos de sus vecinos (Ecuador, Venezuela y Nicaragua) y en la andina Bolivia, todos miembros de la ALBA. Pero también puede ser la punta de lanza que desestabilice dichos procesos propugnando al fortalecimiento de la derecha latinoamericana, bajo la égida imperialista.

Consideramos que si hurgamos en la historia colombiana y en la academia nacional podremos encontrar herramientas para comprender no sólo esta realidad dolorosa que nos atraviesa, sino para avanzar en las luchas contrahegemónicas y construir un verdadero cosmopolitismo de oposición[14]. Parte de nuestros esfuerzos están en aportar en primera instancia a las luchas sociales argentinas y consideramos que avanzar en la indagación y socialización de nuestros propios referentes es un aporte en este sentido. Sumado a ello, consideramos que es un ejercicio académico vital en pro de visibilizar la realidad colombiana que no ha sido tan diferente de otros escenarios latinoamericanos en los diversos contextos históricos (como por ejemplo y en su momento lo fue la Argentina sumida en Dictadura).

De igual manera, la búsqueda por nuestros ancestros académicos se convierte en una forma de devolverle dignidad al pueblo anónimo, ese que no

13 Tomamos de Camilo Torres (2010) el concepto "clase popular" para describir los pobres de Colombia. Una categoría mucho más amplia que se emparenta con "pueblo", la empleada por Fidel Castro en *La historia me absolverá*.

14 DE SOUSA SANTOS, B (2003). *La caída del Ángelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política.* Bogotá, Colombia, ILSA, Universidad Nacional.

está en las páginas de la historia oficial pero que día a día combate los estragos de la guerra sembrando esperanzas de un nuevo país.

Recuperar de esta manera la memoria histórica significa reinventarnos a nosotros mismos e impulsar las batallas por la emancipación humana y la superación histórica del capitalismo. En tiempos de la batalla de ideas, nuestros autores raizales cobran una vigencia enorme en la construcción del Socialismo del siglo XXI y de una ciencia transformadora y raizal[15].

En la misma línea de pensamiento nos encontramos con compañeros y compañeras de las dos editoriales que favorecen la publicación: El Colectivo y la editorial colombiana Lanzas y Letras, quienes han impulsado y acogido esta iniciativa de socialización. Que dos editoriales militantes confluyan en iniciativas de este tipo nos indica que podemos avanzar en las luchas ideológicas más allá de las fronteras.

Que esta obra inaugure una colección sobre pensamiento latinoamericano y que una colección sobre investigación y movimientos sociales de esta editorial argentina lleve por nombre Orlando Fals Borda, es un reconocimiento justo y merecido a los esfuerzos del maestro durante sus casi cincuenta años de ciencia y compromiso por el cambio social.

Sobre el contenido del libro

El presente libro trata de dar cuenta de la complejidad de la obra de Fals y de la superación que él promovió de la visión parcializada y limitada a la cual se vieron abocadas las disciplinas de ciencias sociales durante todo el siglo XX[16]. Su propósito no es el de la curaduría académica ni de la reverencia contemplativa. No intentamos reconstruir "el camino" de Fals, más bien buscar pistas que nos aporten hoy para la praxis. Por eso la persona que se acerque a este material intentado seguir, como en el famoso cuento de Hansel y Gretel, el proceso y las preguntas del maestro, podría incurrir en decepción.

La publicación tiene una intencionalidad política manifiesta: la recuperación de la memoria histórica como herramienta de acción política hoy. Esto quiere decir que nos interesa compartir a Fals Borda, porque nos puede aportar al quehacer político cotidiano, ya sea desde nuestro lugar de científicos y científicas sociales comprometidas o desde la militancia social de base. Por eso el nombre de la obra, *Ciencia, compromiso y cambio social,* revela claramente nuestras intenciones (y creemos que las de Fals también).

Es un libro que se organiza de acuerdo a preguntas y no a partir de cronologías. No intentamos reconstruir el abecé falsbordiano, ni creemos que sea un manual de IAP. Es sólo un aporte al debate, o mejor, un insumo para los debates (que se vuelcan a la acción política y que luego regresan a la reflexión teórica). Por eso se puede tener la certeza que, si bien están relacionados internamente todos los textos que componen la compilación, no está hecho para leerse "de corrido" o "en orden".

El introito fue pensado desde Fals Borda mismo. No quisimos hacer una suerte de "Estudio introductorio" a la usanza de los libros que presentan un autor. Preferimos, mejor, darle la posibilidad a Fals de que se presentara a sí mismo de manera dialógica, íntima y sincera. Por ello incluimos una carta y una entrevista, en las cuales los lectores y lectoras puedan aproximarse a su recorrido vital, sus apuestas personales y su constitución en intelectual de avanzada. Lejos de cualquier asomo de arrogancia intelectual o de cualquier esfuerzo egocéntrico, los dos documentos nos llevan a lo profundo de las decisiones y al corazón de las opciones asumidas por el maestro. El resto del contenido está dividido en tres grandes partes.

La primera parte (Teoría) busca abordar algunos planteamientos teóricos de Fals Borda: la subversión como categoría de análisis, la importan-

15 BORÓN, A (2009). *Socialismo del Siglo XXI. ¿Hay vida después del neoliberalismo?* La Habana, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales; BORÓN, A (2010). *Pensamiento crítico y emancipación social.* [CLASE VIRTUAL]. Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación, Buenos Aires, Septiembre 2010; DE SOUSA SANTOS, B (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur.* Buenos Aires, Argentina, Editorial Antropofagia; HOUTART, F (2008). *El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre.* La Habana, Cuba, Ruth Casa Editorial.

16 SMITH, R (1997). *La historia de las Ciencias Humanas.* Trad., de A. M. Talak. Recuperado el 31 de enero de 2011, en: http://www.elseminario.com.ar/

cia de la constitución de una ciencia propia y subversiva que se oponga al eurocentrismo y el colonialismo intelectual y que termine constituyendo verdaderas antiélites intelectuales que se caracterizan por la praxis revolucionaria en la cual sabrán conjugar ciencia con compromiso social.

En el segundo apartado (Metodología), se retoman documentos que giran en torno a la Investigación-Acción Participativa (IAP), cuya finalidad estriba en acercar-nos a esta metodología, en superar la visión fantasmagórica, idealizada o mitificada de lo que significa esta modalidad de abordar la ciencia y el saber para la transformación social.

La tercera parte (Praxiología), se esfuerza por poner a dialogar al maestro con problemas prácticos de las luchas contemporáneas: la caracterización de los movimientos sociales, el poder popular, la revolución, el socialismo raizal, la globalización y la integración regional.

El libro concluye con un epílogo, "Vigencia de las utopías en América Latina", que apuesta por ser una provocadora invitación a seguir en la tarea de la construcción de los mundos posibles y necesarios que tanto se promueven desde el Foro Social Mundial.

Ahora bien, en cuanto al tratamiento o edición de los artículos contenidos en esta compilación es menester hacer una aclaración: sólo se hizo una revisión general de las normas que rigen los textos. Teniendo en cuenta que los textos reunidos viajan cuatro décadas, se mostraban disparidades en los estilos de la escritura técnica académica. Al final de la publicación podrán encontrarse las pistas de dónde extractamos los textos acá presentados, y allí se indica la edición de la cual los tomamos o el número de la revista en la cual aparecieron. Algunos de ellos los encontramos por internet, así que están señalados los enlaces virtuales de donde fueron capturados.

Palabras finales

Por último, no queremos dejar pasar estas líneas sin reconocer los esfuerzos de muchos y muchas en la posibilidad de que este libro vea la luz. La obstinación de Fernando Stratta, el impulso inicial de Francisco Longa y el apoyo siempre presente de Uverney Quimbayo Cabrera. La solidaria disposición que mostraron Lola Cendales (Dimensión Educativa) y Carlos Arango Cálad (Universidad del Valle) para que diversos textos incluidos en esta obra pudieran aparecer. El papel germinador de Miguel Eduardo Cárdenas, quien trabajó treinta años al lado del maestro y nos impulsó en esta bella aventura de conocer un poco más el trabajo de Fals Borda para poder seleccionar esta compilación que ahora queda en sus manos.

Muy a pesar de que intentamos por todos los medios poder comunicarnos con los comités editoriales de diversas revistas de donde extractamos ciertos artículos, fue imposible para nosotros entablar el diálogo. Incluimos los artículos en la presente edición, citando integralmente las fuentes de donde los hemos tomado y ofrecemos excusas si alguien llegase a molestarse por este homenaje al maestro Orlando Fals Borda en su tercer aniversario de fallecimiento.

Umberto CURI. ***Mitos de Amor. Filosofía del Eros.*** Siruela, 2010.

Valmore Muñoz, Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo, Venezuela.

Hasta el fondo hasta ese resplandor. Reflexión sobre el Mito y el Logos que usted puede perfectamente obviar

I

Estoy leyendo un libro llamado *Mitos de Amor. Filosofía del Eros* de Umberto Curi, profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Padua, publicado por Ediciones Siruela en 2010 bajo su colección El Ojo del Tiempo. Un libro que, partiendo del relato platónico del Banquete hasta las innumerables versiones de la figura de Don Juan, habla del amor desde múltiples puntos de vista. El libro deambula por las razones y sin razones que explican por qué los mitos del amor nos desnudan un sentimiento imposible; porque, "en el horizonte de la vida humana, la nostalgia de aquel uno que éramos habrá de acompañarnos constantemente". Mitos que nos ayudan a comprender que el amor es una maravillosa experiencia con doble rostro: unión y separación, apropiación y pérdida, saciedad e insatisfacción, felicidad y dolor, en pocas palabras, vida y muerte. El ensayo de Curi lo inicia con una reflexión acerca de cómo fue concebido el amor en Occidente. El amor desde un principio fue considerado un arranque de la ceguera de la razón, puesto que, aquellos que son heridos por sus flechas amorosas [Cupido] se quedan ciegos, en el sentido en que son incapaces de razonar. No descubro el agua tibia si afirmo acá que nuestra cultura entronizó el binomio

ver y conocer como las bases sobre las cuales se sostiene la racionalidad y, en este caso, la ceguera se transforma en metáfora de una carencia que no se queda colgada sólo del plano sensorial, ya que perturba el nivel cognoscitivo, eso que sostiene el azar matemático del mundo, como señalaría Armando Rojas Guardia.

El amor, su fuerza brutal, demoledora, paridora de heridas por doquier, embota hasta la más profunda de las capacidades intelectuales. El amor que nos nubla el juicio, eso que la Modernidad tan racional señaló como posibilidad única para volverse loco, espacio oscuro que limita las contingencias para discernir y argumentar con justeza. Curi explica que, a comienzos del siglo XX, refiriéndose a la relación entre el amor y el conocimiento, Max Scheler podía destacar la existencia de un ampliamente compartido prejuicio burgués según el cual el amor nos deja ciegos en vez de hacernos videntes, y que por tanto todo genuino conocimiento del mundo únicamente se puede fundar en la más rigurosa represión de los actos emocionales. El propio Scheler, por otra parte, añadía a esta observación otra constatación no menos importante, capaz de poner en cuestión la aparente obviedad del asunto al que alude. Si repasamos, dirá Scheler, en sus momentos más relevantes y más representativos la historia del pensamiento occidental se podrá descubrir que la concepción del amor como expresión meramente sentimental o instintiva, como tal diferente y contrapuesta a las facultades humanas más elevadas es en realidad una tesis minoritaria con comparación con una tradición que ha pensado el amor en términos radicalmente distintos.

II

Ahora bien, detrás de estas conjeturas que achacan al amor todas estas tensiones oscuras y sospechosas responden a los mismos criterios e intereses de quien han querido, con mucho éxito, separar al cuerpo del alma, otorgándolo al primero todas las perversiones posibles y a la segunda, la vía más expedita para la salvación del hombre. ¿Hay algo más alocado e irracional que esto? En todo caso, esto parece tener un origen, a mi juicio, en un asunto no menos espeso. La dualidad que terminó por imponerse desde la cual el ser humano debe buscar ser proclive a la razón, al logos y alejarse, cuanto más mejor, de lo irracional, del mito. Para Umberto Curi, el lugar en el que se ha examinado de manera más extensa y adecuada el nexo amor-conocimiento no son los tratados de filosofía sino los relatos, es decir, aquellas formas de expresión literaria que en griego se denominan *mýthoi* y en latín *fabulae*. Continúa Curi afirmando que en el lenguaje común, el término "mítico" responde normalmente algo anticuado, superado, inactual y que de todos modos está en contradicción con las conquistas de la ciencia moderna. "Se califican de míticas aquellas experiencias y aquellas observaciones que se han revelado erróneas sobre la base de los avances de la indagación racional: que el Sol gire alrededor de la Tierra, o que pueda incluso detenerse, según lo que se lee en la Biblia, debería por tanto considerarse mítico, en el sentido de algo que de ningún modo puede ser demostrado". Razón por la cual, dentro del ámbito de lo racional, urge la necesidad de acallar y desenmascarar con la finalidad de exterminar –verbo que empleo a propósito– lo mítico. Desde esta óptica, está más que clara, la incompatibilidad entre los términos mito y logos como discurso racional. Una incompatibilidad que se establece a partir de otra dualidad: mentira y verdad.

Logos, según Curi, significa la "palabra" en el sentido de aquello sobre lo cual e ha reflexionado y que puede ser usado para convencer. En cambio, Mito denota la "palabra" en un sentido totalmente objetivo, como equivalente de "historia", como premisa de lo que ha sucedido o está sucediendo; "la palabra que proporciona noticias objetivas o a la que se atribuye una autoridad especial. En el origen, *mythos* revelaba lo que era efectiva e históricamente verdadero, aquello que ha sido contado, pero, justo por esa razón, en su esencia, sigue siendo verdad de manera perenne, al margen del paso del tiempo. El mito, a partir de esta explicación, es el testimonio inmediato de lo que ha sido, es y será, en fin, el discurso en su objetividad. Sin embargo, el significado original del término sufrió una torsión que le dio el sentido caótico manejado actualmente. Es, como reconocería Panikkar, lo aceptado como obvio, evidente, natural, verdadero, convincente y no se siente la necesidad de indagar más allá puesto que ese fondo es el resplandor. Se cree en el mito hasta tal punto que ni siquiera se piensa creer en él.

III

Una diferencia radical entre el *mythos* y el *logos* es que el primero tiene como vehículo la consciencia simbólica y no el concepto, razón por la cual se transforma en el instrumento perfecto para poder establecer un diálogo intercultural honesto y, si se quiere, efectivo. Cuando se habla de consciencia podríamos entenderla como la capacidad humana

más genérica de ser conscientes, darnos cuenta de algo, dirá Panikkar, percatarnos, percibirnos, discernir un cierto estado de cosas, dejando este estado tal cual, intacto. Testificar sobre algo sin penetrar en ello, sin asimilarlo, y se deja como está. La consciencia es mítica, ahora, el entendimiento es lógico. La capacidad de contemplar, entendiendo contemplar en el sentido antiguo, es decir, mirar atentamente lo sagrado, pertenece al universo del *mythos*, así como la fe. Siempre se ha insistido en marcar distancia entre el *mythos* y la razón cuando ambas dimensiones son inseparables. La verdad del *mythos* se guarda en el corazón, así lo entiende San Lucas.

También se ha afirmado que el lenguaje pertenece al universo del *logos*; sin embargo, también es parte del mito, aunque pueda ser más complejo de trasplantar puesto que no tiene una existencia objetiva en un mundo ideal. Un *mythos* en el que no se cree, afirmará Panikkar, no es un *mythos*, sino una mitología, esto es, una narración de mitos de otros en los que no creemos. Si buscamos la armonía y la concordia en nuestra comprensión más humano requerimos la comunión con el *mythos*. Dentro del proceso de búsqueda de la interculturalidad se necesita establecer equivalentes y esto sólo puede hallarse acercarnos a la idea de que existen contextos que, en cierta medida, son compartidos por los mitos de las distintas culturas. "El diálogo dialogal, insiste Panikkar, que nos abre a la comunión con el *mythos* nos desvela también un tercer elemento para una hermenéutica completa. Junto con el texto y el contexto hay también un pretexto (para hablar o escribir) que es literalmente pre-texto, algo anterior al texto que hace que se hable o se escriba con una determinada intención". En tal sentido, y volviendo a un punto anterior, para comprender al otro, para comprender otra cultura no resulta suficiente conocer sus conceptos, es necesario comprender también sus símbolos. Razón por la cual, descartar al mito para dirigirnos a la razón así no más, no sólo no es nada nuevo, sino que significa seguir caminando erróneamente por la historia, seguir andando tras las huellas de, por ejemplo, Auschwitz. La comunión con el *mythos* imposibilita la instrumentalización de la razón, abre espacio hacia lo ardiente, lo sensible, la posibilidad cierta de establecer un equilibrio que nos haga vivir con mayor plenitud este plano de la existencia donde nos encontramos. Cuando la llama de la razón ilumina la oscuridad del mito, reflexiona Panikkar, el mito desaparece, pero es la oscuridad la que le permite a la luz resplandecer. Una *Upanisad* dice algo francamente hermoso: Dios "puso en la oscuridad su escondrijo. En el libro de Proverbios se afirma que la gloria de Dios es tener oculta su palabra. Abrirnos al mito alejándonos de la razón, se me antoja, es abrirnos a la embriaguez dionisíaca del Yo tan racional con la finalidad de perder todo rastro de individualidad, esto es tan peligroso como lo contrario.

Raúl FORNET-BETANCOURT. ***La transformación Intercultural de la Filosofía*** Desclée, Bilbao, 2001.

Jaime COLPAS GUTIÉRREZ, Doctorado en Ciencias Humanas, LUZ, Venezuela.

La filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt

El pensador Cubano Raúl Fornet-Betancourt reside en Alemania desde 1972, y quien con la publicación de su libro *Transformación Intercultural de la Filosofía* (2001) se convirtió en uno de los filósofos latinoamericanos más relevantes del momento con su propuesta de la filosofía intercultural contextual.

El objetivo de este breve reseña es de develar la propuesta de sus tesis sobre la filosofía intercultural a partir de la lectura de su ensayo compilado por Alexander Cerón Sandoval[17] para hacerla entendible en el seminario del Dr. Álvaro Márquez-Fernández, sobre *Derechos interculturales y epistemología del sur.*

De la significación de la filosofía latinoamericana para la superación del eurocentrismo.

Aquí la tarea del filósofo cubano es la de resignificar la filosofía latinoamericana para superar los rezagos del eurocentrismo. Este propone las siguientes tesis:

Afirma que la silenciosa pervivencia de la mentalidad colonial se puede comprobar en mu-

17 Cerón Samboni, A (2011). *Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fornet Betancourt.* Grupo de Investigación Ética, Filosofía política y Jurídica Universidad del Cauca. Editora Novaharmonia, Brasil.

chos juicios actuales sobre diferentes expresiones de la vida latinoamericana, lo que en su tenor responde a la incuestionada arrogancia que ya Hegel se atrevió a formular con palabras inequívocas al negarle al Nuevo Mundo toda vida espiritual propia y apostillar que América debe desaparecer del terreno en que se ha jugado hasta ahora la historia universal, pues todo lo que ha ocurrido en ella no es más que la expresión de un espíritu ajeno: el espíritu europeo; y que por tanto América es simplemente un eco de la voz de Europa.

Manifiesta que el filósofo mexicano Leopoldo Zea al principio de la década de 1940-1950 fue quien subrayó que en América Latina la filosofía debe partir de su propia historia, por lo que denuncia así la falsa pretensión de universalidad con la que se propagan las tradiciones filosóficas occidentales.

Entonces para este pensador la filosofía latinoamericana es en realidad el nombre propio de un proyecto filosófico. Es el nombre de un proyecto de filosofía en perspectiva liberadora que empezar por librarse a sí misma conceptualmente.

La crítica al eurocentrismo que aquí se habla debe ser vista a la luz del proceso histórico, social y político en cuyo marco se desarrolla el nuevo tipo de filosofar contextual en América Latina. Dice que es un proceso largo, por lo que propone brevemente algunos elementos del mismo.

El primer factor que influye en la recontextualización del quehacer filosófico que lleva a cabo la filosofía latinoamericana es el factor político, que, se traduce en la situación de cambio revolucionario con proyectos de radical transformación social que viven muchos países latinoamericanos en la década de los años setenta del pasado siglo y que se ha intensificado en los procesos neorevolucionarios de fines de siglo y comienzos del nuevo milenio.

Por lo tanto afirma que hubo un cambio en las ciencias sociales que impactó en la llamada nueva ciencia social latinoamericana que se condensa en la "teoría de la dependencia" que intenta mostrar que el subdesarrollo es sinónimo de opresión y dependencia.

El segundo factor es el famoso debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, en los años 1969 y 1970, sobre la problemática de la autenticidad del pensar filosófico en América Latina, el cual ve con claridad el sentido de la crítica al eurocentrismo como algo que "resulta" de lo que primariamente se busca, es decir la liberación de los pueblos y culturas de América Latina.

La filosofía latinoamericana contribuye a la crítica del eurocentrismo en la medida en que se hace cargo del proceso histórico de liberación que se vive en el continente, reajustando el quehacer filosófico en términos de una tarea contextual para enfrentar toda pretensión eurocéntrica, y vertiendo como proyecto común contrahegemónico con un reencuentro con lo propio, o sea un arraigo en el "suelo" y terruño.

Según Fornet-Betancort la expresión filosofía latinoamericana es aquella filosofía contextual que ya no habla (¡y además con conceptos prestados!) simplemente *sobre* América Latina, sino que se preocupa por construir un discurso que sea capaz de expresar la diferencia cultural latinoamericana con autenticidad y que por esta razón asume el contexto y la cultura de América Latina como el horizonte de comprensión desde el que debe configurar su reflexión.

La inculturación (renovación teórica y espiritual) la filosofía se reencuentra, pues con la cultura propia en tanto que fundamento y fuente de la reflexión filosófica que pone de manifiesto pone de manifiesto la importancia reflexiva que se le reconoce a dos de los momentos fundamentales de la cultura popular, a saber: la "sabiduría popular" y la "religiosidad popular. Puntualiza que: "Es a la luz del esfuerzo por la inculturación que hay que ver la crítica al eurocentrismo".

Como observación final señala que la crítica al eurocentrismo no puede reducirse a una crítica como fenómeno cultural sino que también a la crítica política a la ideología imperial del capitalismo unificador, porque se debe develarse la unión estrecha entre capitalismo (como proyecto político) y eurocentrismo (ideología) supone a su vez que esta crítica al eurocentrismo tiene que resolver la cuestión de filosofía de la historia que subyace a la dinámica del desarrollo capitalista.

Esta alianza con la ideología del eurocentrismo la historia de la humanidad se ve neutralizada en su diversidad porque se la somete a un único fin como es el desarrollo capitalista unificador, presentándose a éste como la única fuente posible de sentido.

Entonces la crítica del eurocentrismo tendría que prolongarse así en la elaboración de una filosofía de la historia que parta del derecho de cada cultura a interpretar su historia como parte del derecho a la intervención real en el curso del mundo.

En conclusión este proceso nos llevaría a la concretización de la crítica al eurocentrismo con

una reconfiguración intercultural de los tratados y relaciones políticas internacionales en reconocimiento de los derechos interculturales del sur como propone también el sociólogo Boaventura de Sousa Santos en contra del norte eurocéntrico y hegemónico donde la *sociología de las ausencias expanda* el concepto de realidad, centrándose en el presente antes que en el futuro, de tal manera que sea subvertible la visión lineal y progresiva del tiempo con lo que vendría a transformar nuestros conceptos tradiciones de saber e ignorancia, reivindicando así los derechos interculturales de las diversas culturadas dominadas e invisibilizadas por siglos de dominación imperial y colonial.

Es decir que con ello podemos enfrentar los rezados coloniales pervivientes aun en Colombiano dominado por élites eurocéntricas centralistas en el que impera con fortaleza el colonialismo intelectual como demostrara el sociólogo barranquillero Orlando Fals Borda[18] con sus estudios de la historia doble en nuestra región Caribe colombiana intercultural y festiva, pero que políticamente está dominada por un centralismo hispanista.

18 Fals Borda, O (2002). *La historia doble de la Costa: Mompox y Loba*. T. 1, Universidad Nacional de Colombia.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

Utopía y Praxis Latinoamericana
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Normas de Publicación

Utopía y Praxis Latinoamericana: Es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Todas los trabajos que se solicitan o reciben, deben ser originales e inéditos. No se admitirá ninguno que esté en curso de ser ofrecido simultáneamente a otra revista para su publicación. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas genéricas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Filosofía de la Historia, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Filosofía de la Liberación, Filosofía Contemporánea, Estudios de Género, Teorías de la Posmodernidad. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencias de los trabajos presentados.

Presentación de originales: Se destacan los siguientes aspectos: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 100 palabras. Añadir cuatro palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. Estructura de contenido: Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos, conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. La fuente recomendada es Arial 12, a doble espacio. Además de la lengua castellana, los *Estudios*, *Artículos*, *Ensayos*, *Notas y Debates*, *Entrevistas*, *Reseñas Bibliográficas*, pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP), más dos copias impresas en papel, a la siguiente dirección: i) física: Álvaro B. Márquez-Fernández (Director). *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia. Venezuela. ii) Electrónica: amarquezfernandez@gmail.com y/o utopraxis@yahoo.es

Secciones de la revista

Aparición regular

Estudios: es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdiciplinarmente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos: es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.

Ensayos: es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Reseñas bibliográficas: es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.,) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas.

Aparición eventual

Notas y debates de Actualidad: es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Entrevistas: es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

Formato de citaciones hemero-bibliográficas

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citaciones de artículos de revistas, según el siguiente modelo

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Citaciones de i) libros y ii) capítulos de libros, según el siguiente modelo

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdiLUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excesión será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

Evaluación de las colaboraciones

Todos los *Estudios*, *Artículos*, *Ensayos*, *Notas y Debates*, *Entrevistas*, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación éstos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

Presentación y derechos de los autores y coautores

Los *Estudios y Artículos* pueden ser un solo autor y no más de dos coautores. El autor principal debe suscribir una carta de presentación, y dirigirla al Comité Editorial solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe anexar un CV abreviado (igual para los co-autores), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copy Right es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores recibirán una copia en papel y otra electrónica de la revista, más diez separatas, enviadas a su dirección personal o institucional.

Utopía y Praxis Latinoamericana
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Guidelines for Publication

Utopía y Praxis Lationoamericana (Latin American Utopia and Praxis): Is a periodic, tri-monthly, arbitrated journal which is indexed on a national and international level, and edited by the University of Zulia (Maracaibo, Venezuela) in the Center for Sociological and Anthropological Studies (CESA) ascribed to the Faculty of Economic and Social Sciences, and financed by The Scientific and Humanistic Studies Council (CONDES) at the same University. All contributions requested and/or received must be original unedited papers. No contributions will be accepted that are simultaneously being offered for publication in another journal. The thematic areas that define the profile of the journal are included in the following generic areas of Spanish American and Latin American thought: Latin American political philosophy, the history of ideas, the philosophy of history, epistemology, social science theories and methodology, social, political and philosophical anthropology, ethics and pragmatics, philosophy and inter-cultural dialogue, the philosophy of liberation, contemporary philosophy, gender studies, and post-modern theories. The sub-categories in each area will be defined by the Editorial Committee with the help of its respective national and international advisors in order to establish the pertinence of the papers presented for publication.

Presentation of original texts: The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer that 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Ariel 12, double-spaced. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP) and two printed copies must be sent to the following address: (physical), Álvaro B. Márquez-Fernández (Director). *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia. Venezuela. ii) (electronic), amarquezfernandez@gmail.com y/o utopraxis@yahoo.es

Journal sections

Normal features

Studies: exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not exceed 40 pages.

Articles: precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not exceed 20 pages.

Essays: original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not excede 15 pages.

Bibliographical Reviews: these are collaborative articles that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not excede 5 pages.

Occasional features

Up-dated notes and debates: this is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in research processes and results. The length should not excede 10 pages.

Interviews: these are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

Format for bibliographical quotations

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text review committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Quotations from journal articles should follow the model below:

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana.* Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana.* EdiLUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social.* Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this general norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

Evaluation of Collaborative Efforts

All studies, articles, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

Presentation of and rights of authors and co-authors

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive a paper copy and an electronic copy of the journal, as well as 10 separate prints of the article sent to either their personal or institutional address.

Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ
LUZ Repositorio Académico

Utopía y Praxis Latinoamericana
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Instrucciones para los Árbitros

Se parte del supuesto de que el árbitro es "un par" del arbitrado. Eso quiere decir que ambos se desenvuelven en el contexto de una cultura científica que le es familiar; es decir, que se presume que ambos "dominan el tema", que conocen sus tendencias y contratendencias. Eso es de innegable valor a la hora de que un arbitraje responda de acuerdo a los objetivos en los que se basa: la suficiente neutralidad y el mínimo de subjetividad, como para hacer un juicio a conciencia. De esto dependerá el éxito de esa "misión" que sin lugar a dudas redundará en beneficio de la publicación.

Los especialistas encargados del arbitraje deben tomar con especial consideración, sin que esto menoscabe su libertad para evaluar, los siguientes aspectos que se enuncian, al momento de realizar la lectura, con el fin de lograr la mayor objetividad posible en su dictamen. Se trata pues de confirmar la calidad del artículo científico que está en consideración.

1. El nivel teórico del trabajo

Se considerará el dominio conceptual y argumentativo de la propuesta del trabajo. Especialmente, hacer evidente en el artículo presentado contextos teóricos pertinentes que permitan situar el tema y su problemática. Esto anula el grado de especulación que pueda sufrir el objeto de estudio.

2. El nivel metodológico del trabajo

Se considerará la coherencia metodológica del trabajo entre la problemática propuesta y la estructura lógica de la investigación. Sólo un buen soporte metodológico puede determinar si hay suficiente coherencia en torno a las hipótesis, los objetivos y las categorías utilizadas. Esto anula cualquier rasgo de asistematicidad de la investigación.

3. Nivel de interpretación del trabajo

Se considerará el grado interpretativo de la investigación, sobre todo en las de carácter social o humanístico. Esto cancela cualquier discurso o análisis descriptivo en la investigación, y permite poner en evidencia si el trabajo presenta un buen nivel reflexivo y crítico. Además, el trabajo debería generar nuevos postulados, propuestas.

4. El nivel bibliográfico de la investigación

Se considerará el uso adecuado de la bibliografía. Lo que significa que la misma debe ser lo más especializada posible y de actualidad. Las referencias y/o citas deben ajustarse y responder a la estructura argumentativa de la investigación, sin caer en contradicciones o sin sentidos. Este es uno de los niveles de probar la rigurosidad del trabajo. No se debe subestimar la fuente bibliográfica.

5. El nivel de la gramática

Se considerará el adecuado uso del lenguaje y la claridad de expresión, en la medida en que esto está directamente relacionado con el nivel comunicativo que se le debe a la in-

vestigación. Imprecisiones sintácticas, retóricas superfluas, errores de puntuación, párrafos engorrosos, entre otros aspectos, son elementos que confunden al lector y puede ser sinónimo de graves faltas en la comunicación escrita.

6. El nivel de las objeciones u observaciones

Se deberá razonar por escrito los argumentos que tiene el árbitro para corregir parcial o totalmente un artículo, a fin de proceder a su publicación. Esto es muy importante pues de lo contrario el autor del artículo no puede llevar a cabo los correctivos solicitados por el árbitro. Sus desacuerdos, si no están dentro de los límites de la investigación, no deben privar sobre la evaluación. Si por alguna razón el árbitro considera que no está en capacidad de lograr su dictamen con imparcialidad y objetividad, debe comunicar su renuncia a fin de proceder a su reemplazo.

7. La pronta respuesta del árbitro

Es conveniente que el árbitro respete y cumpla debidamente, evitando demoras innecesarias, las fechas previstas para el arbitraje. Lo contrario genera serios, y a veces graves, problemas en el cronograma de edición. Si el árbitro no puede cumplir con los lapsos determinados para la evaluación, debe notificarlo enseguida.

8. La presentación formal

Se considerará la presentación formal del trabajo de acuerdo a las *Normas de Publicación* de la revista que aparecen al final de la misma.